ÎN POLITICĂ

INIȚIERE

ARTA RĂULUI CEL MAI MIC

O introducere în filosofia politică

MIHAIL-RADU SOLCAN



EDITURA ALL

ARTA RĂULUI CEL MAI MIC

O introducere în filosofia politică

ARTA RĂULUI CEL MAI MIC :
O introducere în filosofia politică
Mihail - Radu Solcan

ISBN 973 – 571 – 268 – 7

Editura **BIC ALL,**	Bucureşti, Bd. Timişoara nr. 58, Sector 6
	Tel: 413.43.21, 413.11.58, 413.18.50
	Fax: 413.05.40
Departamentul distribuţie	Tel: 413.44.43, 413.07.15
	Fax: 413.03.29

Redactor : *Felix - Gabriel Lefter*
Coperta : *Dominic Cernea*

Mihail-Radu Solcan

ARTA RĂULUI CEL MAI MIC

O introducere în filosofia politică

EDITURA ALL

CUPRINS

Puncte de plecare

O introducere în filosofia politică are îndeobşte puncte de plecare impresionante: consideraţii despre destinul totalitarismului în veacul al XX-lea, despre iluminism sau postmodernism. Abundă alteori scenariile care încearcă să scruteze viitorul ţării sau al lumii. De cele mai multe ori autorii pun în centrul lor probleme "extrem de serioase", cum ar fi statul şi bunul mers al administraţiei publice.

Ce-i drept, acum nu mai sunt în vogă marile proiecte ce visau să-i fericească pe oameni. Viitorul nu mai pare a avea statutul unui obiect solid, palpabil, dar maleabil. Unii au contemplat poate dispariţia sa, din punctul de vedere al politicii, şi au văzut în democraţia liberală un punct terminus al istoriei.

S-ar putea ca acel capăt al istoriei să fi fost chiar atins. Eronată nu este însă ideea ca atare, ci presupoziţia că - din perspectiva politicii - trebuie să ne concentrăm asupra lucrurilor "mari", cum ar fi istoria, statul sau omul.

Despre presupoziţii va fi vorba foarte mult în această carte. Arta de a le repera ţine de tainele cele mai de preţ ale meşteşugului filosofic. Dar ce ar fi dacă, optând pentru o presupoziţie opusă celei de mai sus, ne-am gândi să ne coborâm la nivelul indivizilor.

Ideea de "a coborî la nivelul indivizilor" sună foarte dezagreabil în limba română. Fluxul evoluţiei limbii noastre a cărat mult nisip şi mâl peste acest cuvânt, "individ". Asociaţia imediată este cu "mic", "meschin", "periculos". Într-adevăr, s-ar părea că există riscul ca potenţialul cititor să pună cartea înapoi în raft. Filosofia nu se poate coborî la acest nivel!

Şi totuşi se poate. Eu cred că există şi altfel de cititori: cititori care vor să caute probleme care te duc departe, care nu vor să se închidă într-o cameră puternic luminată şi extraordinar zugrăvită, dar cu uşi care dau către culoare înfundate.

Adevărul este că această "coborâre la nivelul indivizilor" întinde capcane cumplite dacă ar fi să înţelegi demersul respectiv ca pe o înregistrare empirică a opiniilor indivizilor. S-a întâmplat, de pildă, să trebuiască să zăbovesc în aşteptarea ieşirii fetiţei mele de la grădiniţă în tovărăşia guralivilor bunici, bunice, mame şi tătici care-şi aşteptau copiii ori nepoţii. Dacă vine vorba despre politică, atunci discuţia lor se mută automat în sferele înalte ale guvernării. Miniştrii

sunt cei care-i interesează. Discuţia urcă uneori spre culmile şi mai înalte ale istoriei înseşi.

Indivizii sunt interesanţi nu atunci când formulează consideraţii despre politică. Ei furnizează material pentru reflecţii atunci când *recurg la politică*, adică atunci când acţionează în situaţii diverse. Aceste situaţii pot fi apoi decantate, pentru a produce experimente ce ne ajută să înţelegem felul în care oamenii recurg la politică.

Individul real poate fi într-adevăr mic şi copleşit de angrenajul complex al societăţii. Răzbunarea lui împotriva celor care au vrut să-l prindă în marile lor proiecte sociale vine pe căi indirecte. Din punctul acesta de vedere, individul este *măreţ* doar dacă acest lucru este încurajat de ţesătura politicii în care este prins. Departe de noi gândul de a vă propune un individ care este în sine magnific. Coborârea la individ are, de fapt, alt sens. Este o modalitate de a face faţă complexităţii inerente fenomenelor politice.

Direcţia din care sunt priviţi indivizii este cea a *regulilor* şi a importanţei lor în cadrul ţesăturii sociale în general.

Poate oare un studiu sistematic al politicii să pună în evidenţă reguli? La urma urmei, toată lumea ştie că nu există o ştiinţă a politicii în sensul în care există ştiinţa fizicii sau matematica.

Ce s-ar întâmpla însă dacă am inversa aici perspectiva şi am gândi prin prisma ideii că farmecul discret al politicii provine tocmai din lipsa de reguli de tipul celor din ştiinţă?

În aritmetică, dacă am învăţat să adunăm numerele de la 1 la 10, atunci - prin analogie - nu ne va fi greu să adunăm numere precum 10, 20, 30 ş.a.m.d. Adunarea zecilor, sutelor sau miilor se poate face prin analogie cu adunarea pe care o ştim deja. Secretul este că trecerea de la un caz la altul păstrează intacte structuri.

Prin contrast, analogiile între cazuri sunt posibile şi în politică, dar structurile par să se risipească pe măsură ce firul analogiilor se lungeşte. Fiecare caz este analog cu vecinii săi, dar la distanţe suficient de mari analogia nu mai este la fel de limpede. Structura nu s-a păstrat. Rezolvarea unei probleme într-un caz dat se poate face într-adevăr prin analogie cu alt caz, dar nu există totuşi nici un fel de structură care să se păstreze.

Când este vorba de oameni, nu de numere, regulile sunt încapsulate în cazuri care au fiecare individualitatea sa. Acesta este un punct de plecare care pare de neeludat mai ales atunci când începi să investighezi cum ar putea oamenii să recurgă cu înțelepciune la politică.

Ideea nu este chiar de a te centra pe "trebuie". Nu doar pentru că s-ar putea ca, la urma urmelor, contrastul dintre "este" şi "trebuie" să nu fie atât de net pe cât pare, ci pentru că lucrurile depind de presupozițiile admise de indivizi şi de scopurile lor. Nici un "trebuie" nu are sens să fie extins asupra acestor presupoziții şi scopuri.

Ne plângem, de exemplu, cu toții că suntem săraci. Ne consolăm, pe meleagurile noastre şi pe aiurea, cu ideea că "ne modernizăm", că "ne integrăm în lumea civilizată", că "suntem în curs de dezvoltare", altfel spus că suntem pe cale de a scăpa de sărăcie. Foarte probabil, aceasta nu este decât o amăgire.

Sărăcia nu ține de bunurile de care dispui. Nu vă grăbiți să credeți că vreau să zic că este "o stare de spirit". Cuvintele acestea vaporoase nu spun mare lucru. Altceva vreau să afirm. Să presupunem că am putea fi atinşi cu o baghetă magică şi am dobândi brusc o mult mai mare capacitate de a soluționa în avantajul tuturor conflictele ivite pe parcursul cooperării dintre membrii societății. Sărăcia s-ar risipi ca prin minune!

Cooperarea dintre indivizi este extrem de importantă. Dacă eu scriu o carte care vi se pare utilă, aceasta este o parte a unei cooperări Dacă vă pare rău de banii dați pe carte, atunci ceva nu merge. Nu are însă nici un rost să trag concluzia că oamenii "trebuie" să coopereze. Ceea ce poți face este să evaluezi ce se întâmplă când fac acest lucru mai bine sau mai prost. Nici predicțiile, nici imperativele necondiționate nu au sens. Lumea umană, cum se spune, este o lume a opțiunilor. Analiza ei ne arată doar ce se întâmplă *dacă* se optează pentru un curs sau altul al acțiunilor.

Politica este doar o parte a artei de a menține cooperarea în funcțiune. Sunt multe alte lucruri importante în angrenajul cooperării: de la dragoste şi prietenie, până la înțelegerea gusturilor celorlalți şi încrederea între indivizi. În centrul atenției va fi însă aici numai politica.

1. PROPEDEUTICĂ: PROBLEME ŞI PRESUPOZIŢII

Cititorul are, fără îndoială, o experienţă şi o sumedenie de idei despre politică. Asemenea idei le obţinem, fie că vrem, fie că nu vrem, din mijloacele de informare, ba chiar din discuţiile de fiecare zi.

Pe de altă parte, lumea politicii este un spaţiu în care judecata personală are o forţă precumpănitoare. Cum nu există treceri de la un caz la altul care să păstreze o structură ce ar putea face obiectul unui studiu sistematic, doar judecata personală ne poate fi efectiv de folos.

Dacă lucrurile stau aşa, cititorul se întreabă probabil ce am de gând să ofer în paginile următoare. Felul în care alţii au folosit judecata lor personală? Şi asta (în părţile care prezintă reperele dezbaterii pe făgaşul căreia autorul vrea să-l antreneze şi pe cititor) dar nu doar atât. Cred că se obţine un câştig semnificativ dacă încerci să arăţi felul în care ai reluat de la capăt judecata altora.

Când omul încearcă să judece lucrurile personal este condamnat, aidoma lui Sisif, să o ia de la capăt. Paradoxal, aceasta este o minunată pedeapsă.

Explorarea sistematică a recursului la politică formează armătura cărţii. Chiar dacă partea sistematică este o încercare, în multe dintre punctele sale, de a înţelege gândurile altora, în mod intenţionat cititorul nu este obosit în această parte cu trimiteri bibliografice. Referinţele bibliografice sunt precizate în "reperele dezbaterii", partea care dă contur liniilor de forţă principale ale discuţiilor în problema investigată. "Reperele dezbaterii" pot fi parcurse şi separat, ele permiţând, împreună cu capitolul final, formarea unei impresii asupra temelor şi intenţiilor cărţii. De asemenea, ar putea fi parcurse doar după lectura restului capitolului sau a cărţii, dacă se doreşte obţinerea unei imagini asupra bibliografiei relevante.

Provocări la noi reflecţii (sub forma întrebărilor) în probleme lăsate deschise în carte sunt plasate la sfârşitul capitolelor consacrate unei teme anume.

Probleme şi presupoziţii: repere ale unei dezbateri

Câte întrebări nu s-au pus în legătură cu politica! Deşi discutarea lor poate să pară exagerat de abstractă, ele au totdeauna rădăcini în probleme de viaţă dramatice pentru indivizi. Să ne amintim, de pildă, de Socrate, care-şi aşteaptă în închisoarea ateniană execuţia. Prietenul său Criton îi propune să evadeze. Socrate replică însă cu un "experiment imaginar" în care Legile cetăţii vin şi întreabă: "Spune-ne, Socrate, ce ai de gând să faci? Prin fapta pe care o pui la cale, crezi tu că faci altceva decât să lucrezi, atât cât atârnă de tine, la pieirea noastră, a Legilor şi a întregii Cetăţi?"[1]

De ce am asculta însă de legi? Poate sunt nedrepte, poate pieirea lor este un bine. Asemenea întrebări au constituit urzeala pe care s-a ţesut reflecţia despre politică.

De asemenea, se cuvine oare să fie întreprinse în politică doar acţiuni morale? Sau morala şi politica sunt separate?[2]

Alteori, întrebările despre politică sau, mai precis, răspunsurile oferite par frivole. De exemplu, de ce oare, într-o democraţie, disputele dintre politicieni tind mai mult să fie un spectacol?[3]

---

[1] Platon, *Criton*, 50a (v. Platon, *Opere*, vol.I, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1974, p.70).

[2] La Machiavelli găsim următoarea situare: "nedreptăţile trebuie săvârşite toate împreună, pentru ca oamenii, gustând din ele doar puţină vreme, să le simtă mai puţin apăsarea; binefacerile trebuie făcute încetul cu încetul, pentru ca să le simţim gustul vreme mai îndelungată" (Niccolo Machiavelli, *Principele*, cap.VIII, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960, pp.38-39). Comentatorii au interpretat asemenea moduri de a argumenta tocmai în sensul unei separări a politicii de morală. Scopul politicii este menţinerea ordinii. Chestiunile morale nu sunt relevante, de fapt, în politică.

[3] Ideea este că spectacolul (nu foarte serios) este firesc în acest caz. O prezentare foarte clară a problemei (cunoscute sub numele de "problema ignoranţei raţionale") se găseşte la David Friedman, *Price Theory*, Cincinnati, South-Western Publishing Co., pp.6-7.

Ar trebui făcută, pe de altă parte, o diferenţă între *întrebare* şi *problemă*: nu orice întrebare este relevantă pentru problema ce se conturează în orizontul temei dezbătute. Să zicem, de exemplu, că ne întrebăm cine trebuie să conducă statul Dacă punem astfel întrebarea ne scapă *problema puterii*[4].

În general, există o dispută între cei care admit întrebări care cer drept răspuns o definiţie (chestiuni de genul "Ce este politica?", "Ce este statul?" şi altele) ca un bun *punct de plecare* şi cei care, asemenea lui Popper, resping astfel de întrebări *ca punct de plecare* al unei cercetări[5].

Reformulând puţin ideea lui Karl Popper, putem spune că o cercetare începe o dată cu descoperirea unei probleme care permite imaginarea de soluţii ce pot fi supuse criticii (şi se sfârşeşte cu descoperirea de noi probleme pe parcursul evaluării critice a soluţiei)[6]. Problemele, nu definiţiile, se află în centrul atenţiei. Definiţiile sunt utile pe parcurs, pe măsură ce - de fapt - trebuie să dăm un nume care

---

[4] Karl R.Popper a pus excelent în evidenţă această situaţie când vorbea despre o nouă abordare a problemei politicii prin înlocuirea întrebării "Cine trebuie să cârmuiască?" cu întrebarea nouă "Cum am putea face să organizăm în aşa fel instituţiile politice încât guvernanţii răi sau incompetenţi să fie împiedicaţi să cauzeze prea multe prejudicii?" (K.R.Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I, Bucureşti, Humanitas, 1993, p.142). A se vedea, de asemenea, trimiterile din notele lui Popper la John Stuart Mill (*ibidem*, pp.300-301) pentru a putea reconstrui *arborele bibliografic* (literatura relevantă pentru discuţia menţionată).

Ideea de a abandona idealul platonician al regelui-filosof şi de a sonda *problema puterii*, pe direcţia sugerată şi de către Popper, este îmbrăţişată şi în această carte (vezi, în special, capitolul despre putere).

[5] A se vedea K.R.Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I, pp.46-49.

[6] Vezi faimoasa schemă tedradică popperiană a metodei ştiinţifice (de pildă, în prezentarea accesibilă din Karl Popper, *Unended Quest*, par.29 "Problems and Theories", Londra, Routledge, 1992, pp.132 ş.u.; *Unended Quest* este autobiografia intelectuală a lui Popper, apărută iniţial în volumul Schilpp consacrat lui Popper).

să permită o referire facilă la construcțiile imaginate în cursul elaborării soluției.

Știința modernă a naturii folosește testele experimentale pentru a pune la încercare (a critica deci) soluțiile propuse. Experimentele acestea, de la Galilei la Einstein, pot să fie și experimente imaginare (sau gândite)[7].

Filosofia a fost și este și ea extrem de interesată de experimentele imaginare. O serie de filosofi ai politicii au vorbit, de exemplu, despre un contract, realizat într-o situație ipotetică, în baza căruia sunt stabilite principiile de bază ale relațiilor între membrii societății. Încheierea unui asemenea contract este, desigur, un experiment imaginar[8].

Cei care aduc în discuție probleme politice fac însă acest lucru pe fondul unor presupoziții. Cineva poate să presupună că există ceva de genul nevoilor colective; altcineva presupune că există doar opțiunile individuale. A revela asemenea presupoziții și a le critica este o parte importantă a analizei recursului la politică.

Ideea de presupoziție este vie în filosofia contemporană. Analiza presupozițiilor în forma utilizată aici s-a născut în urma unei dezbateri importante în filosofia limbajului: Bertrand Russell a propus o soluție la problema propozițiilor care conțin sintagme ce se referă la entități non-existente (de genul "muntele de aur" sau "Re-

---

[7] Variatele utilizări ale experimentelor gândite sunt analizate de către Karl Popper, "Despre utilizarea corectă și incorectă a experimentelor imaginare, în special în teoria cuantică", *Logica științei*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, pp.414-425.

[8] În literatura contemporană de filosofie politică este celebră abordarea contractualistă propusă de către John Rawls (v. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972). Ea a marcat începutul renașterii actuale a filosofiei politice. Pentru Rawls, "viziunea contractualistă susține că anumite principii *ar fi acceptate* (s.n.) într-o situație inițială bine definită" (*ibidem*, p.16).

gele actual al Franței"). Intenția lui Russell a fost să analizeze propozițiile care conțin sintagme nereferențiale[9].

Russell a fost criticat de către Strawson. Detaliile tehnice ale acestei critici sunt mai puțin importante aici. Interesant este că abordarea lui Strawson a deschis pista examinării propozițiilor cu sintagme referențiale dintr-o altă perspectivă: aceea a presupozițiilor[10]. Are sens să punem problema adevărului sau falsității propoziției doar dacă presupoziția asociată este adevărată (de exemplu, presupoziția existenței unui munte de aur).

Există un test simplu pentru presupoziții: trebuie văzut dacă ele sunt "solidare" (adică rămân adevărate) atât cu adevărul, cât şi cu falsul propoziției cu care sunt asociate. Acest lucru este important şi în politică: dacă A spune că "societatea are nevoie de analişti politici", iar B spune că "societatea nu are nevoie de analişti politici", cei doi spun lucruri diferite, dar împărtăşesc presupoziții comune (privitoare la existența a ceva denumit "societate", care are "nevoi"). Eu aş refuza să decid care dintre enunțurile de mai sus este adevărat: după mine, presupozițiile sunt false[11].

Analiza presupozițiilor este o metodă folosită şi în literatura filosofică românească[12].

---

[9] Articolul lui Bertrand Russell, "On Denoting", a apărut în 1905 în revista *Mind* şi este reprodus în culegerea de eseuri ale lui Russell, *Logic and Knowledge*, Londra, Unwin, 1956, pp.41-56.

[10] Articolul lui Strawson, "On Referring", a apărut în 1950, tot în *Mind*, şi este reprodus în antologia editată de J.F.Rosenberg şi Ch.Travis, *Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, pp.175-195.

[11] Atenție la deosebirea dintre "presupoziții" şi "premise"! Să zicem că presupozițiile de mai sus ar fi adevărate. De aici nu se deduce nimic cu privire la propozițiile din exemplu; se poate doar spune că au sens. Dacă una dintre propoziții s-ar deduce însă din premise, atunci negația ei şi premisele ar forma o mulțime inconsistentă.

[12] Mircea Flonta a folosit analiza presupozițiilor pentru a pune în evidență infrastructura filosofică a teoriilor ştiințifice (v. M.Flonta, *Perspectivă filo-*

Un rol pentru modelele simple

Noianul de idei, dorinţe şi pasiuni politice este mult prea complex pentru a putea măcar încerca să pui ordine în el ca atare. Nici nu încercaţi să o faceţi! Rezultatul va fi ori că veţi adopta o "schemă", o viziune rigidă, ori că totul vi se va părea fără noimă şi bun de lăsat pe seama celor care nu au ceva mai bun de făcut decât să se ocupe cu lucruri fără sens.

În faţa complexităţii politicii, judecata noastră este prinsă între Scylla depersonalizării şi Charybda lipsei de noimă.

Cartea de faţă, mergând pe urmele unei tradiţii venerabile, vă propune să puneţi în paranteze complexitatea politicii reale şi să exploraţi politica pornind de la situaţii foarte simple, imaginate, dar extrem de utile pentru a putea dezvolta sistematic ideile.

Construirea de modele este folosită pentru a analiza probleme şi a testa soluţiile propuse.

O problemă este găsită pe un fond dat. Să zicem, de pildă, că există o teorie sau o viziune cu privire la unele raporturi sociale. O problemă poate fi atunci pusă dacă am găsit o dificultate, o inconsistenţă în teorie.

Alteori, teoria este pur şi simplu incompletă. Problema constă în acoperirea unor lacune. Când vorbim despre fapte care generează o problemă, adesea avem în vedere aceste lacune. A fost, de pildă, descoperit un cadavru, se cunoaşte arma crimei, dar nu a fost identificat făptaşul. Problema este să fie eliminată această lacună.

Uneori teoria (sau regula dată) trebuie extinsă la alte cazuri. Este de examinat atunci dacă poate fi propusă o soluţie analoagă celei deja formulate în cazurile precedente.

---

sofică şi raţiune ştiinţifică, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1985). Adrian-Paul Iliescu a analizat rolul presupoziţiilor în filosofie (v. A.P.Iliescu, *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989, în special pp.156-173). În filosofia politică, Adrian Iliescu a utilizat evidenţierea supoziţiilor pentru a analiza conservatorismul (v. A.P.Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon*, Bucureşti, ALL, 1994, în special pp.82-189).

Un rol pentru analiza presupozițiilor.

Două sunt uneltele de bază folosite în continuare pentru a pune în mişcare procesul de judecare a recursului la politică. Primul mijloc este ideea centrării pe soluționarea de probleme. Al doilea este detectarea presupozițiilor.

Pentru a detalia clarificarea ideii de presupoziție, mergând pe firul discuției filosofice celebre menționate mai sus, putem relua exemplul russellian:

(R) Regele actual al Franței este chel.

Este oare (R) un răspuns la o problemă? Care ar fi această problemă? Dacă regele actual al Franței este chel? Or, problema are sens doar pe fondul unor susțineri - între altele - despre existența unui rege actual al Franței.

Cum susținerea referitoare la existența regelui actual al Franței este falsă, nici problema nu are rost să fie pusă. Ea ar avea rost doar dacă ne-am gândi să completăm datele noastre despre regele actual al Franței, iar dintre informațiile noastre ar lipsi cele privitoarea la starea firelor de păr de pe capul regelui.

Asertiunea privitoare la existența regelui actual al Franței este o *presupoziție* (existențială) pentru răspunsul (R). Dacă această presupoziție este falsă, atunci problema la care răspunde (R) nu se pune.

Tot aşa, răspunsul (R) are şi o presupoziție privitoare la unicitate. Nu există doi (sau mai mulți) regi ai Franței. Dacă ar exista, atunci problema din nou nu s-ar pune. S-ar pune doar problema dacă unul dintre (sau mai mulți, sau toți) regii Franței suferă de lipsa părului de pe cap.

Morala este simplă: e important nu doar să cauți soluții la probleme, ci şi să vezi dacă ai descoperit efectiv o problemă.

Presupozițiile joacă un rol şi la nivelul experimentelor imaginare. Să zicem, de pildă, că ne-am închipui cum ar arăta Franța actuală dacă ar avea un rege. Desigur, regele acesta ar exista şi ar fi unic doar la nivelul modelului imaginat de către noi. Ar fi însă acest rege chel sau nu? Depinde. Desigur, *problema* cheliei nu se pune, de-

oarece regele este fictiv. Putem adăuga o *asumpție* (o afirmație suplimentară) cu privire la chelie.

Din punct de vedere metodologic însă, în experimente imaginare de genul celui de mai sus trebuie văzut dacă merită sau nu să încărcăm modelul cu o nouă asumpție. Dacă interesul nostru cognitiv este concentrat asupra efectelor la nivel instituțional ale existenței regelui, atunci asumpția cu privire la chelia regelui trebuie împarantezată.

Interogații despre modele și alte idei poate cam ciudate

Așa cum am precizat, fiecare capitol conține un paragraf ce cuprinde întrebări care ar putea să-l pună în dificultate pe autor sau (de ce nu?) pe cititor. Aceste interogații fără răspuns dinainte pregătit sunt provocări la reflecție.

1. Dacă judecata personală joacă un rol atât de important în analiza cazurilor când se recurge la politică, nu sunt atunci toate reflecțiile despre politică pur subiective, simple dezvoltări ale unor ideologii?

(Sugestie: dezvăluirea problemelor pe care le pune recursul la politică, construirea de modele, analize la metanivel și altele constituie resurse ale gândirii noastre care nu sunt simple moduri de a dezvolta o atitudine politică sau alta. Din această perspectivă, filosofii nu sunt "de dreapta" sau "de stânga". Filosofia nu caută să fundamenteze "calea dreaptă", după ce politicienii i-au indicat-o. Analiza filosofică trasează limitele recursului înțelept la politică.)

2. Modelele simple nu schematizează excesiv viața politică reală? Nu ar trebui să ținem cont de context, de conjunctură, care sunt atât de importante în realitate?

(Observație: Demersul științific, cel puțin, nu este niciodată *în contact* direct cu realitatea. Noi "decupăm" realitatea. Experimentele științei empirice moderne sunt un mod de a suprima efectul unor factori.)

3. Nu s-ar cuveni oare ca analiza întreprinsă aici să conducă la o mare viziune despre politică? Introducerea nu creează premisele unei mari viziuni despre politică.

(Precizare: Întrebările la care lipseşte orice sugestie sau observaţie nu sunt neapărat mai puţin interesante sau importante.)

4. Dacă presupoziţiile în sensul în care au fost prezentate aici sunt "solidare", de pildă, atât cu adevărul, cât şi cu falsitatea unei afirmaţii, atunci cum ar putea ele să ilumineze enunţurile politice?

(Observaţie: întrebarea are şi ea o presupoziţie, conform căreia atenţia noastră ar trebui să se îndrepte către adevărul enunţurilor politice.

Sugestie: presupoziţiile ne pot ajuta să punem în evidenţă ceea ce nu are sens. S-ar putea să fie mai util în politică să detectezi absurdităţile. V. şi sugestia, la prima întrebare, conform căreia filosofia este interesată de înţelepciunea recursului la politică.)

5. (Întrebarea cititorului care şi-a aruncat o privire şi peste notele bibliografice din carte) Separarea completă a însemnărilor bibliografice şi caracterul lor sumar reprezintă doar o facilitate pentru cititor?

(Răspuns aproape complet: Este vorba de o facilitate şi pentru autor. O prezentare atentă fie şi numai a marilor reflecţii despre politică ar presupune o altă structură a cărţii şi - din păcate - ar ocupa un spaţiu tipografic mult mai mare.)

2. *PROBLEMA COOPERĂRII*

În capitolul anterior am încercat să arătăm că este important să începem o cercetare cu probleme. Nu vom căuta deci să oferim o definiție a "societății", "statului" sau "politicii". La urma urmei, ceea ce știm deja despre societate, stat și politică ne oferă o sumedenie de intuiții. Ce ne propunem să facem este să descoperim în această încrengătură complexă probleme pe care le putem discuta în contextul unor situații foarte simple.

Repere ale dezbaterii pe tema cooperării dintre indivizi

Există un contrast între două *perspective metodologice*: colectivismul metodologic și individualismul metodologic[13]. Ceea ce le individualizează sunt presupozițiile: din punctul de vedere al colectivismului metodologic, societatea nu se reduce la indivizi și acțiunile lor, ci are, sub o formă sau alta, o existență aparte; din punctul de vedere al individualismului metodologic, "societate" nu este decât un nume pentru ansamblul indivizilor și acțiunile lor de cooperare.

Nici una dintre aceste perspective nu trebuie confundată cu pandantul ei normativ[14]. Nu este vorba despre valoarea colectivității și a individului, despre datorii ș.a.m.d., ci despre analiza vieții sociale.

Tradiția individualismului metodologic este reprezentată în secolul al XX-lea de gânditori precum Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Karl Popper, Milton Friedman sau James Buchanan,

---

[13] V., pentru o caracterizare mai amplă a problemei, James M. Buchanan și Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, 1965, Partea I (îndeosebi capitolele 1 și 2) și Anexa 1 (cartea este tradusă și în limba română).

[14] V. Buchanan și Tullock, *Op.cit.*, Anexa 1 (paragraful "Individualismul ca metodă analitică și ca un sistem de ordine socială").

altminteri foarte diferiți între ei. Ideea de raționalitate *individuală* este o parte importantă a acestei tradiții.

Terminologia obişnuită atunci când este vorba despre raționalitate individuală a fost, în continuare, adaptată de către noi. Astfel, nu va fi vorba despre "utilități"[15], ci despre "avantaje". Ceea ce urmărim este să subliniem o trăsătură simplă a ideii de raționalitate individuală: individul acționează pentru a obține un avantaj. Ce sens ar avea să procedeze altfel? Dacă aş şterge fără nici un motiv conținutul cărții de față, acesta este un accident. Pur şi simplu am ratat execuția unei acțiuni. Dacă o fac deliberat, atunci întrevăd un avantaj (să scap, de pildă, de un text compromițător sau, poate, să creez legenda unei cărți grozave, dar pierdute).

S-a reproşat adesea abordării care privilegiază raționalitatea individuală lipsa dimensiunii morale[16]. Nu este însă adevărat că raționalitatea este neapărat echivalentă cu egoismul: avantajele realizate pot fi foarte bine *ale altora*[17].

Problema-cheie în discuția care urmează este "problema cooperării"[18]. Arhetipul ei matematic este "dilema prizonierului", un

---

[15] Cea mai bună prezentare de manual a teoriei moderne a utilităților este, după părerea autorului, cea din David Friedman, *Price Theory*, Cincinnati, South-Western, 1990, p.40 ş.u. "Avantajele" încapsulează într-o singură abstracție ceea ce ar trebui detaliat sub forma unei discuții amănunțite despre funcții de utilitate. costuri şi beneficii etc.

[16] Pentru o recentă abordare de acest tip v. Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York, The Free Press, 1988, 314 p. (v. în special *core assumptions* ale alternativei lui Etzioni, p.4 ş.u.)

[17] Pentru o analiză deja clasică a altruismului, din punctul de vedere al raționalității individuale, v. Gary Becker, *A Treatise on the Family*, enlarged edition, cap.8 "Altruism in the Family", Harvard University Press, 1991, pp.277-306.

[18] Prezentarea noastră este inspirată de James Buchanan, *The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975, cap.2 (cartea este tradusă şi în limba română, la Institutul European). Foarte importante sunt de asemenea investigațiile lui Robert Axelrod.

paradox apărut în teoria jocurilor. Din punct de vedere strict matematic, dilema prizonierului este poate doar o curiozitate. Din perspectiva comportamentului individual, lucrurile se schimbă radical. Autori precum James Buchanan şi Robert Axelrod au dezvăluit felul în care acest tip de problemă are un rol crucial în societate.

De asemenea, autori precum Victor Vanberg şi James Buchanan au investigat contrastul dintre moduri diverse de a menţine cooperarea, precum solidaritatea şi încrederea[19].

Separarea dintre politică şi morală este, de asemenea, o temă legată de discuţia din acest capitol. Poate oamenii ar trebui să adopte legi tocmai pentru a apăra moralitatea? Răspunsul negativ la această întrebare se inspiră aici din firul unei tradiţii a separării politicii de morală[20].

Robert Axelrod a formulat poate cel mai limpede problema: în ce condiţii apare cooperarea într-o lume de egoişti nesupuşi autorităţii centrale? Clasicul răspuns al lui Hobbes este negativ. doar statul rezolvă problema. Simulările pe calculator ale lui Axelrod au coroborat însă răspunsul pozitiv. (cf. Robert Axelrod, "The Problem of Cooperation", în T.Cowen (ed.), *The Theory of Market Failure*, George Mason University Press, 1988, pp.237-254.)

Denumirea de "problema cooperării" acoperă însă o sferă mai vastă decât se obişnuieşte uneori în literatură (de pildă, la Andrew Schotter, *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge University Press, 1981), ea cuprinzând aici orice problemă a cărei rezolvare conduce, până la urmă, la naşterea unei instituţii.

[19] Viktor Vanberg şi James Buchanan, "Rational Choice and Moral Order", în J.H.Nichols şi C.Wright (ed.), *From Political Economy to Economics - and Back?*, ICS Press, 1990, pp.175-191. Regulile încrederii sunt de tipul "respectă promisiunile", "spune adevărul", "respectă proprietatea altuia". Regulile solidarităţii sunt de genul "nu arunca gunoiul pe domeniul public", "ajută-ţi echipa", "contribuie la fondurile publice". Diagnosticul lui Vanberg şi Buchanan este categoric: regulile încrederii sunt cele susceptibile să menţină cooperarea.

[20] Tradiţia aceasta cuprinde evident şi domeniul dreptului (v., în acest sens, H.A.L.Hart, *Law, Liberty, and Morality*, Oxford University Press, 1963, în special pp.1-24).

Un model simplu: o societate cu doi membri

O societate este extrem de complexă. Milioane de oameni sunt în interacțiune. Nenumărate acțiuni sunt întreprinse în fiecare clipă. Consecințele lor sunt incredibil de diversificate şi neaşteptate. Ideea conturată în introducere este de a face față problemelor complexității cu ajutorul unor modele care ne permit să analizăm problemele pe rând.

Experimentele imaginare cu care vom începe sunt foarte simple. Menirea lor este să ne ajute să evităm capcana complexității.

În continuare, experimentele imaginare sunt țesute pe fundalul unui model "bilateral". În acest model există doar doi indivizi, pe care îi vom boteza "A" şi "B". Numele lor are exact lungimea de o literă! Dacă cititorul/cititoarea vrea să dea culoare şi forță dramatică situațiilor din model, ne putem închipui că eu sunt individul A, iar cititorul/cititoarea este individul B. Dar aceasta nu este decât o "culoare". Analizele noastre se vor baza pe evidențierea presupozițiilor modelului, clarificarea problemelor şi examinarea consecințelor ce decurg din soluțiile propuse la probleme în contextul asumpțiilor modelului. Cu alte cuvinte, pornim de la elementele artificiale ale lumii modelului (pentru a arunca treptat o lumină asupra situațiilor mai complexe).

Să pregătim acum un prim experiment. Modelul este întregit pas cu pas, pentru a reuni condițiile (asumpții plus culoare) necesare desfăşurării experimentului imaginar. "Culoarea" joacă din nou un rol important în sprijinirea imaginației noastre, dar nu joacă nici un rol în raționamentele care compun țesătura argumentării implicate în experimentul imaginar.

Să zicem că individul A posedă o carte ("O teorie a dreptății" de John Rawls), iar B posedă tot o carte ("Anarhie, stat şi utopie" de Robert Nozick). Toate aceste date sunt menite doar să coloreze modelul. Important este că A poate întreprinde o acțiune: dă cartea sa lui B şi aşteaptă ca ea să-i fie înapoiată la un moment ulterior de timp. Pe scurt, asemenea cursuri ale acțiunilor întreprinse de A sau B le vom numi *strategii*.

La nivelul acesta al modelului nu există stat. Nu există nici măcar un arbitru (nedotat cu monopolul pe care l-ar avea statul asupra arbitrajului).

O asumpție foarte importantă: raționalitatea acțiunii individuale

Indivizii A și B ar putea să aibă gusturi foarte variate. Sunt poate foarte diferiți fizic. Genul lor s-ar putea să difere. Toate aceste lucruri sunt *împarantezate*. Sunt acele trăsături care nu fac parte din model.

Există o trăsătură importantă care *nu* este pusă între paranteze. Când optează pentru o strategie sau alta, indivizii A și B țin cont de avantajele care rezultă *pentru ei ca indivizi* din cursul respectiv al acțiunii.

Raționalitatea individului înseamnă, din această perspectivă, urmărirea avantajului maxim. Ea este introdusă ca o asumpție referitoare la comportamentul indivizilor în acest model și în toate cele care vor urma.

Conflictele ca probleme în relațiile dintre indivizi

Să presupunem că A și B din modelul de mai sus își împrumută unul altuia cărțile lor. Nu există deocamdată nici o asumpție cu privire la vreo regulă a acestor împrumuturi.

Astfel, A i-a împrumutat lui B "O teorie a dreptății". Într-o zi, A vrea să revadă textul cărții, dar B nici nu se gândește să i-o dea înapoi.

Individul B poate trece și el prin aceeași experiență în relațiile sale cu A. Ambii observă că există un conflict în relațiile dintre ei.

De ce ar fi oare conflictul de mai sus și o *problemă*? Avem efectiv nevoie de un fundal pe care să se declanșeze problema respectivă: dacă A și B presupun că ei pot intra în relații unul cu altul fără a fi preocupați de ceea ce va întreprinde celălalt, atunci greșesc.

Nu este deloc de mirare că se ajunge la problema de mai sus. Raționalitatea individuală este cea care "se îngrijește" de acest lucru. Dacă A ar putea conta pe faptul că B nu se gândește decât să facă în așa fel încât să vină în întâmpinarea dorințelor lui A, atunci relațiile

lor ar decurge lin, fără conflicte. B este însă un om ca toți oamenii (în sensul că modelul presupune că A și B maximizează avantajele lor). Nu este neapărat necesar ca singura grijă a lui B să fie împlinirea dorințelor lui A. S-ar putea ca uneori să se întâmple așa, dar alteori nu. Dacă nu intră între dorințele lui B și împlinirea tuturor dorințelor lui A, atunci raționalitatea individuală generează o problemă în relațiile dintre ei.

Cum se ajunge la problema cooperării

Pentru a rezolva problema lor, A și B ajung la concluzia că trebuie să adopte o regulă. Intuitiv vorbind, o regulă este o cale de ieșire dintr-un conflict de tipul celui de mai sus (pentru o dezvoltare sistematică a ideii a se vedea totuși capitolul următor).

Regula asupra căreia convin A și B este una de felul următor: după trecerea unui interval de timp convenit, fiecare va restitui celuilalt cartea împrumutată. Mai mult decât atât, putem presupune că A și B sunt prudenți: își împrumută simultan cărțile și convin asupra unui interval de timp identic. Astfel, cărțile vor fi restituite simultan.

Ceea ce au reușit să facă A și B nu este nimic altceva decât o încercare de a coopera pe baza unei reguli. Dacă amândoi respectă regula, atunci acțiunea lor de cooperare va decurge fără probleme. Fiecare va putea beneficia de avantajul de a avea acces la cartea celuilalt.

Există însă, în raport cu o regulă dată, două strategii: aceea a respectării regulii și aceea a nerespectării regulii. Fie, astfel, următoarele patru perechi de asemenea strategii și o descriere (în cuvinte) a rezultatelor combinării strategiilor lui A și B:

1) A respectă regula și B respectă regula:
avantajul este reciproc;
2) A respectă regula și B nu respectă regula:
avantaj unilateral pentru B;
3) A nu respectă regula și B respectă regula:
avantaj unilateral pentru A;
4) A nu respectă regula și B nu respectă regula:
dezavantaj reciproc.

Perechile de strategii (2) şi (3) conduc la rezultate simetrice. Unul dintre indivizi rămâne cu ambele cărţi.

Dacă A şi B cooperează, atunci perechea de strategii este (1) şi avantajul este reciproc. Intervine însă raţionalitatea individuală. Din punctul de vedere al lui A, din situaţia (1) este mai avantajos să treacă în situaţia (3), unde are un avantaj unilateral concretizat prin posedarea ambelor cărţi. Din punctul de vedere al lui B, raţionamentul este absolut simetric şi situaţia cea mai dezirabilă ar fi (2). Cum atât A cât şi B sunt raţionali, rezultatul este recursul la perechea de strategii (4), care înseamnă, în fond, prăbuşirea cooperării.

Câteva soluţii nepolitice la problema cooperării

Problema cooperării este recurentă în viaţa socială. Toţi ne-am ciocnit de ea într-un fel sau altul. Ce-i drept, în cazul relaţiilor între doi indivizi, dacă le plasăm în contextul existenţei unui număr mare de parteneri potenţiali, problema este relativ mai uşor de soluţionat.

Într-adevăr, dacă partenerii se pot alege unul pe altul, ei pot depăşi problema cooperării. Partenerii care se cunosc bine nu vor cădea în situaţia dezavantajului reciproc.

De ce oare rezistă căsătoriile? Desigur, forţa centrifugă identificată în problema cooperării se exercită din plin şi asupra căsătoriilor. Fiecare partener ar avea un avantaj mai mare dacă ar putea cupla fidelitatea celuilalt/celeilalte cu propria infidelitate conjugală. Fiecare caută însă un partener cu care poate coopera şi îi elimină pe cei în care nu are încredere.

Dragostea este o soluţie la problema cooperării în cadrul familiei. Nu este întâmplător faptul că iubirea este un sentiment atât de important.

Prietenia este, de asemenea, o cale de a soluţiona problema cooperării. Mai precis, îţi alegi prietenii în funcţie de gradul în care crezi că vei putea coopera cu ei.

La nivelul unei comunităţi, solidaritatea este adesea invocată pentru a trece peste problemele cooperării.

În relaţiile pe o piaţă, *încrederea* între parteneri este extrem de importantă. Piaţa încurajează, de fapt, nu solidaritatea, ci încrederea în cadrul raporturilor bilaterale.

Resursele morale ca soluție la problema cooperării

Indivizii A şi B, din modelul nostru, ar putea găsi "în ei" resursele morale pentru a menține respectul pentru reguli. O strategie în acest sens ar consta în acordarea unei valori speciale cooperării ca atare. O etică a cooperării ar constitui o soluție la problema cooperării.

Din punctul de vedere al analizei de față, recursul la morală se va dovedi extrem de important. Atunci când politica are limite, ceva ar trebui - ne spune intuiția noastră - să completeze lacunele rezultate.

Recursul la politică şi problema cooperării

Nici una dintre soluțiile de mai sus nu face apel la constrângeri materializate prin sancțiuni aplicate de un arbitru. Dacă regulile cooperării dintre A şi B se prăbuşesc, atunci soluția pentru A şi B este să recurgă la reguli a căror aplicare este supravegheată de către o terță parte.

Astfel, A şi B pot perfecționa regula adoptată de ei. Perfecționarea aceasta va însemna apelul la un arbitru (botezat aici C). C este o terță parte care supraveghează respectarea regulii. Ne putem imagina că A şi B îi vor depune în custodie la C un gaj, pe care îl pierd dacă nu respectă regula. Gajul pierdut este dat de către C drept compensație părții dezavantajate.

Forma în care sunt sancționați A sau B dacă încalcă regula are, deocamdată, mai puțină importanță. Semnificativă este introducerea ca atare a unei sancțiuni.

Pentru moment, raţionalitatea individuală a arbitrului C este împarantezată. Efectele ei nu sunt luate în considerare. Motivul este *tocmai* faptul că aceste efecte sunt departe de a fi neglijabile (a se vedea mai încolo cotitura pe care o înregistrează discuția în capitolul dedicat problemelor puterii).

Prin urmare, arbitrul C este cât se poate de idealizat: acțiunile sale nu sunt deocamdată plasate sub semnul raționalității individuale. În fapt, modelele conțin în continuare doar doi membri efectivi ai societății. Arbitrul C doar aplică reguli asupra cărora convin

membrii societății. Astfel, sunt analizate separat problemele acordului asupra regulilor și cele ale aplicării lor.

Ordinea ca scop-limită al recursului la politică

A face din definiții un punct de plecare sau un țel al investigației științifice sau filosofice este o idee cât se poate de nefericită. Apelul la definiții este însă binevenit pe parcurs, pentru a introduce termenii tehnici. De altfel, cum se va vedea imediat, acest apel la definiții are efectiv un rol limitat.

Cooperarea, după cum ne arată discuția de mai sus, înseamnă înscrierea în orizontul avantajului reciproc. Pe scurt, făcând apel la o definiție, vom numi *ordine* starea în care este realizat avantajul reciproc[21].

Existența acestei definiții este utilă pentru a putea introduce o asumpție cu privire la scopul politicii. Nu există evident nici o constrângere aici. Am putea presupune că scopul recursului la politică este dezordinea. Ar fi greu de văzut atunci cum am putea structura construcția *teoretică* în continuare. Dezordinea poate fi obținută în nenumărate moduri. Ordinea este însă terenul potrivit când efortul este unul de construcție teoretică, nu de indicare arbitrară a unor aranjamente sociale "drepte" sau a unei "stări ideale".

După cum se va vedea însă ulterior, există multiple paliere ale avantajelor realizate într-o situație de ordine. Aceasta face ca recursul la politică să fie mult tensionat.

Chiar și așa, ordinea ca atare nu poate fi scopul. Ar însemna să presupunem că avem o demonstrație de existență a unei soluții în orice problemă ce implică realizarea ordinii. Pare mai simplu așa: mulți au căzut în capcană în acest punct. După cum se va vedea ulterior lucrurile nu stau astfel: nu există soluție universală la orice problemă legată de ordine.

---

[21] Cu alte cuvinte, ordine înseamnă menținerea cooperării. În cadrul cooperării toate părțile câștigă, spre deosebire de conflict (când există o parte sau părți care câștigă și alta sau altele care pierd sau, ca în situația din modelul de mai sus, toate părțile pierd).

De aceea, formula preferată aici este cea a "scopului-limită". Asumpţia introdusă este că ordinea este scopul-limită, nu neapărat şi realizabil. "Eliminarea dezordinii" ar fi o formulă plauzibilă, dar uşor inducătoare în eroare: dacă presupunem o opoziţie binară dezordine-ordine, atunci eliminarea dezordinii ar fi sinonimă cu realizarea ordinii.

Eliminarea dezordinii prezintă importanţă sub un alt aspect. Dezordinea, ca sistem de avantaje unilaterale are o strânsă legătură cu arbitrarul, înţeles drept comportamentul prin care o parte dintre indivizi sunt aduşi la cheremul capriciilor altor persoane. (Evident că astfel se realizează avantaje unilaterale. V. capitolul despre libertate pentru semnificaţia eliminării arbitrarului.)

Interogaţii pe tema cooperării între indivizi

1. Nu este oare menirea politicianului aceea de a schimba lumea? Rolul care pare a se prefigura aici politicii, acela de netezire a asperităţilor cooperării dintre indivizi nu este oare unul minor?

2. Nu ar fi oare mai potrivit să examinăm scenarii, mari planuri, în cadrul cărora indivizii îşi joacă doar rolul care le este atribuit? (Vezi, pentru problema planificării, şi capitolul despre democraţie.)

3. Politica nu înseamnă oare organizarea societăţii, construirea ei? Nu conduc politicienii societatea?

4. Nu este problema politicii desemnarea celor mai buni conducători ai societăţii?

(Sugestie bibliografică: vezi K.R.Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Humanitas, 1993, vol.I, cap.7, în special pp.141-142.)

5. De ce statul nu este în centrul atenţiei?

6. Care ar fi raportul dintre raţionalitatea individuală şi egoism?

7. Dacă o regulă este, intuitiv vorbind, o cale de ieşire dintr-un conflict, care ar fi presupoziţiile ontologice ale regulii? În ce raporturi s-ar afla ele cu presupoziţii existenţiale ale regulii admise (tacit, probabil) de către cei din jurul cititorului (autorului)?

8. Ce ar însemna ideea de "avantaj" pentru un individ? Cum este pus în evidenţă avantajul sau dezavantajul?

9. De ce oare este totul centrat pe problema cooperării între indivizi? Conflictele nu conduc mai degrabă la situații în care unii câştigă şi alţii pierd?

(Observaţie: Este adevărat că este admisă tacit presupoziţia că o societate complexă este bazată pe cooperare, pe o formă deci de alocare de avantaje pentru toţi. Oricum, şi membrii unei bande care se pregăteşte să-i jefuiască pe alţii trebuie să coopereze între ei. Iar dacă nu sunt omorâţi cu toţii, cei jefuiţi cooperează şi ei cu jefuitorii, dar în condiţiile *dezordinii*, pentru că jefuitorii au avantaje unilaterale.)

10. Eu am învăţat la şcoală că respectul pentru legile morale este asigurat de sancţiunile pe care le aplică opinia publică (cam tot aşa cum justiţia îi sancţionează pe cei care încalcă legile juridice). Nu este oare acesta un fel de a politiza morala?

11. Nu există totuşi oameni preocupaţi de binele comun?

(Pont: de ce-şi măresc parlamentarii salariile?)

12. De ce ni se par oare soluţiile la problemele politice extrem de simple? Nu aţi crezut măcar vreodată că dacă aţi fi "acolo sus" aţi rezolva totul foarte repede şi simplu?

(Sugestie: noi nu vedem decât avantajele noastre şi, desigur, în sine, realizarea lor este un lucru simplu. Dificilă este compatibilizarea cu avantajele celorlalţi. Dar, mai mult decât atât, chiar există un "acolo sus" în politică, un punct privilegiat din care se poate face ordine în societate?)

3. *REGULI, METAREGULI ŞI LEGI*

Dacă ne lăsăm pentru o clipă antrenaţi de asociaţiile de idei pe care le sugerează cuvintele sau conceptele, pe cei mai mulţi dintre noi termenul "regulă" îi face să se gândească la dispoziţii generale din care se deduc concluzii în cazuri particulare. Regula ar putea fi o expresie a unor regularităţi (din lumea reală sau dintr-o lume ideală).

Dacă examinăm regulile din punct de vedere logic, ne gândim poate că o regulă nu este o afirmaţie din care deducem ceva. O regulă este o schemă de trecere de la premise la concluzii.

În felul acesta, gândul nostru a alunecat liber către o viziune algoritmică despre reguli (paşii pe care îi facem atunci când rezolvăm o problemă; sau, cu formularea intuitivă de până acum, o cale de ieşire dintr-o dificultate, o problemă).

Un algoritm este cuprins şi într-o reţetă culinară. Să zicem că am la dispoziţie făină, lapte, drojdie, ulei, oţet, sare, zahăr şi problema mea este să prepar un blat de pizza: algoritmul din reţetă îmi spune cum să procedez. Cu toată standardizarea din industria modernă, făina, laptele sau drojdia, de pildă, variază suficient din punct de vedere calitativ şi dau un profil individual fiecărui caz. De aceea, algoritmul este încastrat într-un caz: învăţ să prepar blatul respectiv într-un caz; apoi extind prudent cele învăţate în alte cazuri, fiind atent la diferenţele de calitate între ingrediente.

Imaginea creionată în cazul reţetelor de bucătărie este cu atât mai potrivită în cazul regulilor implicate în procesul de cooperare între indivizi.

Repere ale dezbaterii pe tema regulilor

Contrastul fundamental din care se inspiră consideraţiile noastre despre reguli este cel dintre o viziune despre norme exprimate în enunţuri cu caracter general, independente de ţesătura variată a cazurilor concrete de cooperare între indivizi, respectiv o viziune

după care regulile sunt încastrate în cazuri, neputând căpăta forma unui enunț independent de un caz.

Nu este probabil deloc greşit ca aceste două viziuni să fie asociate cu sistemele de drept bazate pe coduri scrise (aşa cum sunt cele din Franța, Germania, România şi alte țări) pe de o parte, şi cu sistemele de drept jurisprudențial (care recurg la precedente, ca în țările anglo-saxone) pe de altă parte. La urma urmei, chiar denumirile de "speță", proprie primului sistem, şi de "caz"[22] sugerează acest contrast. Nu stă însă în intenția noastră să intrăm aici într-o dezbatere ce ține de teoria şi filosofia dreptului. Mai mult decât atât, chiar un sistem bazat pe coduri nu poate fi operaționalizat fără apel la practica juridică, lucru pe care încercăm să-l ilustrăm pe scurt în continuare.

Exemplul la care facem apel este cel al codului rutier. Acesta este tipul de cod care, chiar şi sub comunism, se pretează la o discuție decentă[23]. Pentru a putea însă aplica normele din codul rutier ai nevoie de un regulament de aplicare, comentarii, explicații ale codului şi, nu în ultimul rând, de practica judiciară. Chiar dacă aceasta din urmă nu constituie un izvor de drept pentru decizii judecătoreşti, ea face de fapt inteligibilă norma[24]. Astfel, contrastul amintit mai sus nu se suprapune chiar foarte bine peste sistemele de drept.

Modul de a analiza cazurile în continuare este o combinație între analiza juridică a unui caz[25] şi ideea epistemologică a focaliză-

---

[22] V.Hanga şi R.Calciu oferă următoarele sinonime pentru englezescul *case*: caz; cauză; proces; instanță; speță; afacere (v. Vladimir Hanga şi Rodica Calciu, *Dicționar juridic englez-român*, Bucureşti, Lumina Lex, 1994, p.32).

[23] Despre semnificația codului rutier v. Fr.Hayek, *Drumul către servitute*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p.91.

[24] V., pentru o structură de acest tip, Corneliu Turianu şi Cristiana Turianu, *Legislația rutieră comentată şi adnotată*, Bucureşti, Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1988, 464 p.

[25] V., de pildă, analiza juridică a cazurilor la Beth Walston-Dunham, *Introduction to Law*, St.Paul, West Publishing Company, 1990, 464 p.

rii pe rezolvarea de probleme. Ideea este că recursul la politică înseamnă rezolvare de probleme[26].

Semnul distinctiv al dezbaterilor despre reguli şi legi este prezenţa unor termeni precum "trebuie", "se cuvine", "se dispune" etc. Ce este legea? Întrebarea nu este deloc fericit formulată din perspectiva adoptată aici (deoarece nu se pleacă de la o problemă, ci de la o întrebare care solicită o definiţie). În linii mari răspunsurile sunt însă de genul: (a) legea nu este făcută de oameni, ci are - de pildă - o bază morală (punctul de vedere al dreptului natural); (b) legea este comandă, un ordin al autorităţilor (punctul de vedere al pozitivismului juridic); (c) legea este un mijloc de a prezice deciziile tribunalelor (realismul juridic)[27].

Cel care a contribuit probabil cel mai mult la încetăţenirea ideii că sistemele de drept sunt sisteme de reguli a fost H.L.A.Hart, părintele renaşterii filosofiei dreptului[28].

Când cineva examinează chestiunile menţionate, inevitabil ne gândim la problema cu care se intersectează problemele de mai sus privitoare la natura regulilor: ce anume face ca o regulă să fie valabilă? De unde şi-ar trage o regulă superioritatea faţă de o altă

---

le care au condus la conflict; b. faptele de ordin juridic); (2) evidenţierea problemei în care se judecă părţile; (3) stabilirea legii în baza căreia se dă sentinţa (cu indicarea exactă a izvorului de drept); (4) regula (se explică de ce şi/sau cum se aplică legea la faptele şi problema din cazul dat – *Ibidem*, pp.17-19). Evident, în dreptul jurisprudenţial, la punctul (3), izvorul de drept poate fi hotărârea unei instanţe, a unui tribunal.

[26] Karl Popper este, în acest context, autorul al cărui nume ar trebui menţionat cu precădere. Nu doar epistemologia sa, ci şi filosofia sa politică trimit la ideea că omul este o fiinţă care rezolvă probleme.

[27] Pentru o tratare mai detaliată a tuturor acestor puncte de vedere v. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, New York, St.Martin's Press, 1989, pp 29-57.

[28] Contribuţia fundamentală a lui Hart este încorporată în cartea sa clasică, *The Concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961).

regulă? Două mari căi au fost bătătorite de către cei care au încercat să răspundă la această problemă: după unii, există o selecție naturală a regulilor (punctul de vedere evoluționist)[29]; după alții, valabilitatea unei reguli se datorează consimțământului sau acordului pe care și-l dau indivizii într-o situație ipotetică (punctul de vedere contractualist)[30].

Drumul pe care merge cartea de față este o îmbinare a celor două puncte de vedere. Această combinație este posibilă din perspectiva ideii că recursul la politică este o formă de rezolvare de probleme. Problemele ca atare nu sunt rodul acordului indivizilor. Ele sunt descoperite; ele apar prin procesul evolutiv în care oamenii se ciocnesc de probleme. În schimb, adoptarea de reguli este produsul unui acord.

Strategia cărții este aceea de a descoperi cu ajutorul experimentelor imaginare problemele care survin în cooperarea umană. O

---

[29] Punctul de vedere evoluționist este foarte limpede formulat în F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Londra, Routledge, 1982 (ediția care reunește retipărite într-un singur volum cele trei tomuri apărute inițial în anii '70). Hayek stabilește un contrast între *evoluție* și *construcție*. Evoluția selectează practici, care au fost generate accidental sau pentru alte scopuri, dar sunt de folos grupului pentru a prevala asupra altora (Hayek, *Op.cit.*, vol.I "Rules and Order", pp.8-9). Nu se poate ști însă dinainte *care* practici sau reguli vor conduce la succes (*ibidem*, p.17). Tot acest contrast între evoluție și construcție este legat de un contrast profund între două tipuri de ordine: o ordine spontană și o ordine făcută (*ibidem*, pp.35-54). Foarte semnificativ, de aceea, este faptul că, pentru Hayek, legislația este dreptul făcut (*ibidem*, p 72).

[30] Pentru punctul de vedere contractualist, v. Buchanan, *The Limits of Liberty*. Elemente ale unei comparații critice între evoluționism și contractualism cititoarea/cititorul le pot găsi la Karen Vaughn, "Constituția libertății din perspectivă evoluționistă", în anexă la F.A.Hayek, *Drumul către servitute*, București, Humanitas, 1993, pp.294-302.

altă posibilă abordare ar fi cea a referirii directe la procese istorice. Aceasta din urmă, ca să spunem aşa, este pusă între paranteze aici[31].

În multe cazuri este foarte dificil de spus ce regulă ar trebui aplicată. Cel puţin două reguli la fel de plauzibile se concurează. Acestea sunt *cazurile dificile*. Exemplul discutat de noi mai jos este "decantat" după un asemenea caz celebru[32]. În cazul real este vorba despre un bunic şi un nepot: bunicul lasă, prin testament, averea nepotului; după o vreme, bunicul se însoară din nou şi vrea să schimbe testamentul; pentru a preveni acest lucru nepotul îl omoară pe bunic. Problema este că fetele celui ucis cer să nu se aplice testamentul şi să li se dea lor moştenirea[33].

Capitolul se încheie cu o distincţie între reguli şi metareguli. "Metaregulile" sunt inspirate din *regulile constituţionale* ale lui James Buchanan[34]. Terminologia este schimbată însă pentru a nu deruta cititorul care ar putea crede că "regulile constituţionale" sunt regulile stipulate într-o constituţie scrisă. Ceea ce am preluat, în esenţă, este distincţia între niveluri. La Buchanan, ideea este - intuitiv vorbind - că distingem între *regulile jocului* (regulile constituţiona-

[31] Ar fi important, cred, să spunem că la fiecare abordare plăteşti un preţ: construcţia de modele, ca aici, permite dominarea mai lesne a complexităţii, dar plăteşte preţul inerent unei analize abstracte; abordarea din perspectiva cazurilor istorice ar face discuţia mai vie, dar ar fi considerabil mai dificil de dominat complexitatea inerentă proceselor istorice.

[32] *Riggs v. Palmer*, 115 N.Y.506, 22 N.E. 188 (1889). O descriere a cazului se găseşte în Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Londra, Collins (Fontana Paperbacks), 1986, pp.15-20.

[33] Din practica discuţiilor pe marginea acestui caz ştiu că trebuie făcut abstracţie de codurile continentale europene. Legea scrisă ar da dreptate fiicelor. Dar nu aceasta este problema! Poate legea scrisă ar trebui să arate altfel? Iar, în orice caz, din perspectiva *soluţiei politice*, relevantă este întrebarea ce ar face cei care ar trebui să soluţioneze cazul fără a apela la un precedent sau la prevedere legală deja existentă.

[34] James Buchanan, *The Limits of Liberty*, pp.70-71.

le) şi jocul ca atare, pe parcursul căruia cei care joacă jocul cad de acord asupra unor reguli (postconstituționale)[35].

Cazurile şi analiza lor

Dacă este să recurgem acum din plin la metoda de a pleca de la probleme în investigațiile noastre, atunci merită să ne amintim că indivizii A şi B din experimentul nostru imaginar de cooperare au adoptat *o regulă* de îndată ce s-au confruntat cu o problemă în relațiile lor.

Cum sunt adoptate însă asemenea reguli? Reflectă ele legi ale vieții sociale? Există oare mari tendințe pe care se mulează aceste reguli? Sau poate trebuie postulate idealuri în funcție de care să fie constituite asemenea reguli ale relațiilor dintre oameni?

Oamenii au încercat variate soluții la întrebările de mai sus. Adesea, a fost afirmată credința în legitățile vieții sociale. Politica bună, legislația dreaptă ar fi, din această perspectivă, rodul înțelegerii acestor regularități de profunzime ale vieții sociale.

O lungă polemică împotriva punctului de vedere de mai sus ar fi deplasată aici. Voi afirma doar o opțiune diferită, după care lumea umană este o lume a alegerilor.

Imprevizibilitatea acțiunii umane ține de însăşi natura ei. Să zicem că mă vedeți ajuns în fața casei. Puteți prezice oare că voi intra în casă? Cel mai interesant este dacă eu aflu *ce anume ați prezis*; atunci pot să aleg între a corobora predicția dumneavoastră şi a o infirma. Doar limitele cunoştințelor noastre ne fac să nu contemplăm toate aceste alternative. Pur şi simplu s-ar putea să nu ştiu ce ați prezis.

Potențial, toate acțiunile noastre ne pot antrena într-un conflict cu alții. De ce scriu acum aceste rânduri? Poate aveai tu

---

35 O comunitate în care sunt respectate promisiunile are, în acest sens, o regulă a jocului (cf. Vanberg şi Buchanan, *Rational Choice and Moral Order*, p.177). Are, de asemenea, şi o problemă de rezolvat: individului A îi poate conveni regula jocului ca regulă constituțională, dar nu şi ca regulă a comportamentului său în anumite cazuri (*ibidem*).

intenția să le scrii pentru prima oară şi astfel ți-am răpit această ocazie.

Nu facem însă *un caz* din orice conflict. Aici intră din nou în acțiune principiul raționalității. Oricât de procesoman aş fi, tot nu pot să-i dau pe toți (cel puțin luați separat) în judecată. Dacă nu altceva, atunci cel puțin resursele de timp mi-ar lipsi. Nu aş maximiza avantajele. Nenumărate procese cu necunoscuți ar fi o pierdere pentru mine. *Mutatis mutandis*, acest raționament se aplică şi altor genuri de dispute pe care le-aş putea iniția (eu sau oricine altcineva).

Viața socială este punctată de conflicte, dar acestea constituie o rețea aplicată peste universul mai vast al variatelor acțiuni întreprinse de către indivizi.

Momentele din care se face un caz merită însă o definire ceva mai formală. Prin definiție, *un caz* are trei componente: (1) problema; (2) soluția; (3) argumentarea (soluției).

Ideea de problemă a fost discutată deja în introducere. Soluția înseamnă pur şi simplu un set de strategii (de acțiune) ale celor implicați în problema din cazul dat. Asumpția este că soluția cuprinde şi constrângerile. Argumentarea soluției permite nu doar degajarea unei explicații a soluției, ci şi efectuarea legăturii cu alte cazuri în care se pun probleme analoage.

Trăsătura cea mai frapantă a cazurilor este individualitatea. Nici un caz nu este identic cu un alt caz.

Regulile

Cu riscul de a-l obosi poate pe cititor cu încă o definiție, vom introduce printr-o stipulare şi ideea de regulă. Plastic lucrurile ar putea fi prezentate sub forma unei ecuații:

Regulă = soluție + argumentare.

Cu alte cuvinte, o regulă este încastrată într-un caz, dar cu păstrarea posibilității de a face legătura cu alte cazuri.

La urma urmei, definiția noastră nu poate fi considerată prea incomodă. O regulă ne spune nu doar care este soluția, ci ne oferă şi argumente care ne permit să extindem soluția în alte cazuri.

Cum fiecare caz este individual, soluția trebuie - evident - extinsă caz cu caz. Argumentarea ne permite legătura cu cazul analog şi, în acelaşi timp, particularizarea soluției.

O posibilă obiecție împotriva modului de a vedea regulile ca mai sus ar putea fi inspirată de legislație (legile scrise). Ea s-ar centra în special pe lipsa de generalitate implicată în acest mod de a vedea regulile.

De fapt, ne aşteptăm totuşi ca orice regulă să aibă un anumit grad de generalizabilitate (să se aplice în toate cazurile analoage). Ce este drept, este vorba *despre generalizare* și nu despre generalitate. Diferența de perspectivă este dată deci de presupoziții diferite: obiecția are ca presupoziție existența tipurilor de cazuri, iar abordarea de aici a regulilor are ca presupoziție existența doar a unor analogii între cazuri.

De fapt, legislația nu cuprinde reguli în sensul de mai sus. Ea descrie condiții, specifică dispoziții şi sancțiuni. Problemele sunt încălcările dispozițiilor (iar aceste încălcări ale dispozițiilor sunt sancționate). Argumentarea cu rol de legătură între cazuri lipseşte.

Încercare de a preciza ideea de argumentare

Mai sus ne-am referit doar la *rolul* argumentării. Argumentarea înseamnă, în logica deductivă, o trecere de la premise la concluzii. Problema este că această viziune trebuie făcută congruentă cu ideea că argumentarea survine într-o rețea de cazuri. Cazurile acestea sunt individuale într-un sens foarte radical: nu există premise privilegiate, valabile în fiecare caz. De aici şi accentul pus în denumirea de "argumentare" pe activitate şi procesualitate.

Pe de altă parte, dacă variatele elemente (ale unui caz real) ar constitui puncte de plecare, complexitatea amenință din nou să ne copleşească. Ideea de bază este că elementele de plecare care contează când se recurge la politică sunt avantajele părților în diverse situații (combinații de acțiuni pe care le întreprind indivizii).

Argumentarea în acest sens are două etape: (1) relevarea avantajelor părților; (2) căutarea situației de avantaj reciproc.

De exemplu, mulți oameni ar putea conduce automobile chiar dacă suferă de boli ce-i pot pune pe neaşteptate în imposibilita-

tea de a mai stăpâni mişcările maşinii. Ei ar putea considera că pentru ei este mai avantajos să conducă automobilul. Ceilalți participanți la trafic socotesc însă că este însă un dezavantaj pentru ei ca persoanele suferind de asemenea boli să se afle pe drum. Este ca şi cum cineva cu care te poți întâlni pe şosea ar pleca la drum cu maşina cu frânele defecte.

Argumentarea ar conduce astfel la ideea că oamenii care suferă de bolile respective nu ar trebui să conducă automobile. Pentru ca regula să fie aplicabilă efectiv, ea trebuie să cuprindă desigur şi o parte referitoare la felul în care se fac controalele medicale şi la sancțiuni. Discuția acestor aspecte este o parte, probabil foarte complicată, a unei reguli reale de acest tip.

Două observații sunt de adăugat în finalul acestei încercări despre argumentarea politică. Prima observație este că substanța soluției este dată de sancțiuni efectiv aplicabile. Acestea trebuie, de fapt, exact argumentate şi trebuie văzut dacă nu cumva produc mai mult rău decât înlătură.

A doua observație priveşte existența argumentelor şi contraargumentelor în faza a doua a argumentării. Acestea trebuie cumva "cântărite", arbitrate.

Introducerea de reguli

Regulile în sensul de mai sus nu sunt specificate deodată în relațiile dintre indivizi. Ele se fac din mers.

Aidoma lui A şi B din experimentele noastre gândite, membrii unei societăți mai ample introduc reguli noi pe măsură ce se ivesc probleme în care nu se mai pot face analogii cu probleme deja soluționate în alte cazuri.

Când se ivesc noi cazuri, A şi B cad de acord asupra soluției şi argumentării. Aceasta presupune o confruntare a argumentelor şi contraargumentelor în favoarea unei soluții sau a alteia.

Ce se întâmplă însă dacă A şi B nu cad de acord? Ar putea interveni C pentru a arbitra între argumentele şi contraargumentele părților? Problema este că arbitrul C nu poate face acest lucru, judecând prin analogie cu alt caz, care conține în el o regulă. Tocmai acest lucru lipseşte.

Rezolvarea adoptată aici este apelul la *principii*. Un principiu este o regulă cuprinsă într-un caz imaginar. Cu alte cuvinte, arbitrul recurge la un experiment imaginar, în care omologii lui A şi B reuşesc să ajungă la un acord.

Metoda de mai sus este desigur chiar cea aplicată şi aici pentru a obţine reguli. Indivizii A şi B sunt parte a unor experimente imaginare. Distincţia de mai sus este folositoare însă pentru cazul unei societăţi reale. Cheia rezolvării problemei stă, până la urmă, în altă parte: în procesul de *revizuire* a regulii. Recursul la principii deblochează deci o situaţie, oferă o primă rezolvare, care ulterior poate fi îmbunătăţită (a se vedea mai jos capitolul despre egalitate).

Recunoaşterea unei reguli

Există pentru arbitru o problemă simetrică în raport cu cea de mai sus. De această dată, A şi B ajung la un acord în privinţa unei reguli, dar arbitrul descoperă că are o problemă din perspectiva rolului său: acela de a asigura *respectarea* regulii.

Un exemplu clasic este cel în care A cade de acord să se vândă sclav lui B. Aceasta ar putea fi o soluţie, să zicem, la o problemă generată de datorii ale lui A faţă de B. În orice caz, momentul cheie al problemei este dat de această soluţie găsită de A (vânzarea sa drept sclav).

Poate fi vorba mai sus de o regulă care să fie recunoscută de către arbitrul C? Regula ar antrena o problemă de îndată ce A nu s-ar mai supune ordinelor lui B. Ar trebui atunci aplicate sancţiuni de către C?

Dacă examinăm situaţia imaginară de mai sus, vedem imediat că există o soluţie. Există oare şi o argumentare ? Dacă argumentarea nu are sens să fie formulată, atunci regula nu există. Cu alte cuvinte, arbitrul trebuie să nu o recunoască.

Arbitrul nu trebuie să recunoască că există o regulă în înţelegerea de mai sus dintre A şi B pentru că nu se poate produce o argumentare bazată pe premise cu sens. Desigur, s-ar putea argumenta că oricine poate să vândă servicii care implică ascultarea de ordine. De pildă, dacă B are de dus în zilele următoare bagaje, atunci A se poate angaja ca hamal. Nu se ştie dinainte care sunt bagajele pe care le va

căra. El/ea se angajează să îndeplinească ordinele lui B. Dar nu se angajează să respecte *toate* ordinele lui B (precum un sclav). Tocmai aici este dificultatea în argumentare.

Dacă A devine sclavul lui B, atunci el/ea dispare de fapt ca individ din modelul nostru. Doar B rămâne. Raporturile de cooperare presupun însă raporturi între indivizi diferiți. Modelul suferă deci un colaps. Premisele argumentării își pierd sensul.

Cititorul se va fi întrebând probabil dacă nu cumva tot raționamentul de mai sus nu este un artificiu care funcționează la scara unui model bilateral. Într-o societate, indivizii sunt numeroși. Ce contează dacă unii ajung sclavi?

Și totuși contează! Dacă înțelegerea de mai sus dintre A și B este recunoscută de arbitru, atunci ea devine *un precedent*. Nimic nu mai împiedică atunci generalizarea precedentului la scara întregii societăți. Efectul este același ca și în modelul bilateral.

Cazurile dificile

Cazul care urmează este obținut prin "distilarea" unui celebru caz real. Să zicem că individul A posedă o avere considerabilă. Dorința lui A este ca B să intre în posesia ei dacă A moare. Dar, la un moment dat, B află că A ar putea să se răzgândească. Pentru a intra în posesia averii lui A, B îl omoară pe A. Arbitrul C îl pedepsește pe B.

Până aici nu se pune nici o problemă deosebită. B este închis de către C. B acceptă că aceasta este o pedeapsă pentru omorul săvârșit, dar cere averea lui A. Această avere ar putea fi, de pildă, cărțile lui A, pe care B vrea să le citească. El argumentează că aceasta a fost dorința lui A. Arbitrul C nu neagă că aceasta a fost dorința lui A. Atâta doar că arbitrul nu se poate decide.

Arbitrul C descoperă că are de ales între a aplica două reguli. Una dintre reguli spune, în esență, că trebuie respectată dorința lui A. Cea de a doua regulă este un principiu care spune că nimeni nu poate avea avantaje de pe urma încălcării unei reguli.

Arbitrul C ezită. Argumentul legat de prima regulă ar fi că arbitrul nu poate anula calitatea de individ a lui A (prin nerespectarea dorințelor lui A). Argumentul legat de a doua regulă este că ar fi

ruinată însăşi ideea că în societate trebuie să domnească reguli (în punctele de conflict) dacă se realizează avantaje prin încălcarea de reguli. Ordinea ar fi perturbată în societate.

Metaregulile

Vom numi metareguli acele cupluri de soluţii plus argumentare valide în cazul în care sunt în conflict reguli (ca în experimentul imaginar de mai sus).

Un caz dificil este un caz în care ar putea fi aplicate reguli incompatibile, dar la fel de plauzibile. Cu alte cuvinte, argumentele aferente regulilor aflate în conflict nu pot fi departajate. Nu se poate spune, la nivelul regulilor, care ar trebui acceptate şi care ar trebui respinse.

Ideea este că doar la un *metanivel* s-ar putea găsi soluţii şi dezvolta o argumentare care să ne arate care dintre reguli are prioritate. Aceasta nu înseamnă deloc că sarcina arbitrului C devine foarte uşoară.

Eu personal aş înclina către cea de a doua regulă în cazul de mai sus. Neaplicarea ei ar însemna renunţarea la *supremaţia regulilor*.

Dacă ar fi însă ca arbitrul C să procedeze într-un mod care nu pare nepotrivit a-l denumi înţelept, atunci ar trebui adăugată hotărârii luate şi o doză de echitate. De pildă, B ar fi lăsat/lăsată să dispună de averea lui A, dar nu în avantajul său/al ei.

Desigur că în modelul simplificat ar fi greu de imaginat ce ar putea face B cu averea în condiţiile deciziei anterioare. Într-un model ceva mai bogat ar putea face o donaţie anonimă.

A lăsa la latitudinea arbitrului C destinul averii lui A ar introduce un element de *arbitrar*. Evitarea elementului de arbitrar este o problemă de care ne vom ciocni adesea. Ideea avansată aici este că metaregulile trebuie formulate în aşa fel încât să nu lase loc pentru arbitrar.

Şi, în cele din urmă, dar nu în ultimul rând, despre legi

Dacă A şi B cad de acord asupra unei reguli într-un caz dat (ipotetic sau real), regula lor este ca un capăt al unei semidrepte sau

al unui segment de dreaptă. Ea este originea din care se poate depăna firul unei legi.

O regulă are o componentă foarte importantă, care, asemenea unui indicator *arată* către alte cazuri decât cel în care este încastrată. Convenția terminologică propusă aici este să numim lege un cuplu format din regulă plus extinderea ei.

Ideea-cheie este că A și B nu pot să cadă de acord decât asupra regulii. A cădea de acord asupra extinderii ar însemna să examinezi cazuri pe care nu ai cum să le prevezi. Examinarea acestei importante probleme este însă amânată pentru capitolele finale ale cărții.

Chiar dacă aici am propus doar o distincție terminologică, problemele pe care le ridică legile sunt, pe măsură ce modelele devin tot mai complicate, printre cele mai sofisticate chestiuni pe care le pune recursul la politică. S-ar putea ca ele să fie chiar în inima dilemelor contemporane ale recursului la politică. Ajunge să ne gândim la probleme de genul: Ce poate și ce nu poate face obiectul legislației[36]? Care este extinderea legislației pe care poate (nu trebuie!) să o adopte un Parlament? Produce legislația mai degrabă ordine sau dezordine?

Interogații referitoare la reguli, metareguli și legi

1. Ne comportăm oare întotdeauna rațional, în sensul asumpției privitoare la raționalitatea individuală? Dacă nu este așa în realitate, atunci ce valoare mai au regulile introduse pe baza modelelor?

2. Nu ar putea fi cazurile analizate și în alt fel?
(Sugestie: vezi și însemnările bibliografice care urmează.)

3. Nu există oare în definiția dată aici regulilor o dependență culturală? Dependența la care se face aluzie este de cultura juridică

[36] Legislația este lege fără regulă (în sensul utilizat aici al termenului "regulă"). V. și mai sus despre legislație.

anglo-saxonă, bazată pe ideea că jurisprudenţa este sursă de drept (precedentele constituie temei pentru decizie).

4. Când este vorba de controlul medical preventiv al conducătorilor auto, nu cumva nu există nici un conflict, nici o dispută? Conflictul este doar potențial. Atunci cum se ajunge la regulă?

5. Ce înseamnă a urma o regulă?

6. Când A se vinde ca sclav lui B, devine individul B o întruchipare a statului?

(Comentariu: deşi elementele pentru articularea unui răspuns sunt reunite mult mai târziu în carte, întrebarea merită deja atenție pentru că pune în evidență faptul că probleme structural analoage celor implicate de recursul la politică sunt prezente nu doar la un macronivel social, ci şi la microniveluri, precum cel al familiei sau grupurilor mici.)

7. Metaregulile sunt şi ele rodul unor acorduri?

8. Să zicem că legea sau norma juridică cuprinde, în spiritul unui cod scris, condiţiile în care se aplică norma, dispoziţiile cu privire la acțiuni sau inacțiuni ale indivizilor în condițiile specificate, precum şi sancțiunile pentru nerespectarea dispoziţiilor. Care ar fi deosebirile, din punctul de vedere al presupozițiilor, faţă de caracterizarea legii propusă mai sus?

(Observaţie: indicarea condiţiilor înseamnă specificarea unei clase de cazuri în care se aplică norma.)

4. LIBERTATEA

Vom analiza sistemul de metareguli al recursului la politică din trei perspective: (1) cel al recursului la reguli; (2) cel al aplicării regulilor de către arbitru; (3) cel al raporturilor dintre cei cărora li se aplică regulile.

Din perspectivele menționate mai sus, libertatea, dreptatea şi egalitatea sunt denumiri convenabile, dar ambigue. Libertatea, de pildă, poate să apară *ca presupoziție* a recursului la reguli, dar şi ca o soluție la o *problemă* prin apel la o metaregulă.

Repere ale dezbaterii despre libertate

Libertatea îi pune manifest în mare dificultate pe cei care încearcă să o gândească atent. Are ea oare vreun rost[37]?

Filosofia politică modernă a introdus ideea unei "stări naturale". În această stare există un soi de libertate sălbatică: fiecare este propriul ei/său stăpân. Există însă o ambiguitate care minează ideea aceasta ca atare.

Pe de o parte, putem interpreta "starea naturală" ca o cale de a ajunge la ideea că nu totul este reglementat. Este vorba despre ceea ce, mai jos, denumim libertatea ca presupoziție[38].

---

[37] V. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Thought*, p.191 (pentru o prezentare a dilemelor conceptului de libertate). Barry atrage atenția asupra faptului că un autor ca Ronald Dworkin sugerează că, de îndată ce sunt precizați termenii în care pot fi evaluate legile şi instituțiile, libertatea este un concept dizolvat (cf. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1977, cap.12).

[38] În sensul acesta, cercetările lui Axelrod, care au pus în evidență existența cooperării fără ca să existe guvernământul, au o importanță crucială (v.Robert Axelrod, *The Problem of Cooperation*, p.237 ş.u.). De asemenea,

Pe de altă parte, marea problemă este că tot restul demersului care pleacă de la "starea naturală" este o sofisticată întemeiere a *restrângerii* acestei libertăți originare[39]. Or, străduința oamenilor moderni pare a fi mai degrabă *să rezolve problema libertății* (și anume să extindă libertatea). Tehnica recursului la starea naturală nu este utilizată aici în forma ei originară[40]. Intuiția de bază este că acțiunile oamenilor sunt întreprinse în condițiile presupoziției libertății

---

este important clasicul contrast între societăți și sisteme de drept bazate pe prezumția de libertate (libertatea ca presupoziție) și cele bazate pe prezumția de reglementare (presupoziția că orice acțiune trebuie să fie autorizată). Dershowitz creionează foarte viu acest contrast pornind de la un schimb de persoane acuzate de spionaj în S.U.A., respectiv în U.R.S.S.: legea sovietică privitoare la spionaj era largă (incluzând strângerea cam a orice fel de informații pe care guvernul nu vrea să le facă publice), în vreme ce legea americană permite strângerea de informații pe care guvernul le-ar vrea confidențiale; legea sovietică permitea K.G.B. să închidă pe cineva vreme de nouă luni, fără a avea acces la un avocat, un lucru de-a dreptul de neînțeles pentru americani; deși era aproape sigur spion, sovieticul avea multe căi de apărare în America, fiind perfect posibil ca *juridic* să fie nevinovat (cf.Alan M.Dershowitz, *Taking Liberties*, Chicago, Contemporary Books, 1988, pp. 222-224).

[39] Cea mai importantă scriere contemporană care pornește de la teoria stării naturale este Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie* (ed.orig.1974), București, Humanitas, 1997, pp.43-67. Cred că o posibilă interpretare a lucrării lui Nozick ar fi că ea este o încercare de a scăpa din capcana restrângerii libertății originare (v. *op.cit.*, pp.166-193, în special pentru acest tip de problemă și efortul argumentativ pe care îl face Nozick).

[40] În forma originară, indivizii din starea naturală sunt înzestrați cu drepturi. Un alt sens al tehnicii recursului la starea naturală este acela de metodă de construire a unor modele în care nu există instituții; acestea apar ca urmare a interacțiunilor dintre indivizi. Pentru o prezentare a tehnicii recursului la starea naturală în acest sens v. Andrew Schotter, *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge University Press, 1981, pp.20-39. Această din urmă metodă este folosită și aici, dar cred că termenul de "stare naturală" este derutant, din pricina conotațiilor sale.

şi că, precum orice presupoziţie, ea poate fi "solidară" cu stări de lucruri de semn opus, respectiv un fond al cooperării umane reuşite şi altul (arbitrarul) în care se ivesc probleme, pe care, pentru a le rezolva, oamenii inventează reguli[41].

Cum te pot face regulile, care sunt asociate cu constrângeri, mai liber? Dacă lucrul acesta s-ar petrece pe fondul unei stări naturale, ai pierde evident din libertate. Ideea este însă că fondul cu pricina este *arbitrarul*, o stare în care capriciile cuiva pot împiedica pe altcineva să obţină avantajele scontate de pe urma acţiunii plănuite.

Tema creionată în alineatul anterior este aceea a *supremaţiei dreptului* (sau domniei legii). Legătura dintre supremaţia dreptului şi libertate este subliniată, de pildă, de către autori precum Rawls[42]. Pe această temă se duce o discuţie subtilă în problema garantării libertăţii.

Pe de o parte, am putea socoti că statul este acela care garantează libertatea. Termenul de "stat de drept", dacă este folosit ca un sinonim pentru "supremaţia dreptului", pune accentul pe rolul statului.

Pe de altă parte, în viziunea unui autor ca A.V.Dicey, siguranţa libertăţii individuale nu provine dintr-o frază a unui document. Nu are, de asemenea, nici un sens să vorbeşti despre "garantarea" libertăţii. A vorbi despre "garantarea" libertăţii ar sugera că aceasta este un privilegiu acordat de o autoritate aflată deasupra legii obişnuite a ţării[43]. Din punctul acesta de vedere, există o prioritate a

---

[41] V., în prelungirea acestei observaţii, şi discuţia de începutul paragrafului despre imposibilitatea teoretică a cooperării, în capitolul despre piaţă ca instituţie.

[42] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, pp.235-243.

[43] Dicey se referă explicit la Constituţia Belgiei, pe care o consideră, de altfel, o transpunere în scris a Constituţiei (nescrise) engleze (v. A.V.Dicey,

principiului libertăţii în raport cu o Constituţie în sensul de sistem de reguli ce stabilesc structura organelor statului şi funcţionarea acestora.

În clasica analiză a lui A.V. Dicey, nucleul Constituţiei britanice îl constituie supremaţia dreptului (*Supremacy or Rule of Law*), ale cărei componente de bază sunt: (1) egalitatea în faţa legii (pe care o putem compara cu antica *isonomia*); (2) principiul că nimeni nu poate fi pedepsit decât dacă a încălcat o lege (*nulla poena, nullum crimen sine lege*, "nici o pedeapsă, nici o acuzaţie fără lege", în dreptul roman); (3) prioritatea libertăţii individuale în raport cu Constituţia[44].

Dicey a subliniat semnificaţia absenţei dreptului administrativ, ca parte a sistemului de drept care se aplică în cazul acţiunii autorităţilor publice. Din perspectiva supremaţiei dreptului, nu există nici tribunale, nici reguli speciale după care să se arbitreze în cazul conflictelor ce implică structuri ale statului.

Impresia multora, nu doar a celor care studiază profesional recursul la politică, este că libertatea individuală are proprietăţi dizolvante (destramă comunităţi, generează "capitalism sălbatic" ş.a.m.d.). Vanberg şi Buchanan au creionat însă un contrast interesant între solidaritate şi încredere[45]. Încrederea între oameni este proprie tocmai zonelor unde există libertate individuală.

Introduction to the Study of the Law of the Constitution, Indianapolis, Liberty *Classics*, 1982 (reprint după ed.a 8-a din 1915; prima ediţie - 1885), pp.58. 123-124).

[44] Vezi A.V. Dicey, *Law of the Constitution*, pp.107-122; comentarii în: D. Kavanagh. *British Politics*, Oxford University Press, 1985, p. 298; Ph. Lauvaux, *Les grandes démocraties contemporaines*, Presses Universitaires de France. 1990, pp. 333-335 (în special pentru ideea că libertăţile individuale sunt sursa, nu consecinţa dreptului public, după Dicey); R. Michener, "Foreword" la Dicey, *Law of the Constitution*, p. xxii (în special pentru sublinierea inacceptabilităţii "raţiunii de stat").

[45] V. Vanberg şi Buchanan, *Rational Choice and Moral Order* (deja menţionată mai sus pentru ideea că încrederea este mai potrivită atunci când problema este cooperarea).

La urmă, dar nu ca ultima chestiune în ordinea importanței, trebuie menționată chiar formularea condițiilor în care se pune *problema libertății.* Condiția asupra căreia ne concentrăm atenția în continuare este *lipsa unui scop comun*[46].

Libertatea ca presupoziție

Ideea centrală a capitolului anterior este că recurgem la reguli pentru că s-a ivit o problemă, un conflict. Altfel nu facem apel la reguli.

Dacă regulile ar fi ordine pe care trebuie să le urmăm, marea dificultate ar consta în aceea că ori de câte ori întreprind o nouă acțiune ar trebui, explicit sau implicit, să îndeplinesc un ordin. Ies pe ușa casei. Ce ordin îndeplinesc? Să deschid ușa? Să mai fac un pas, apoi altul? Să nu mă întorc? ş.a.m.d. Ar fi o infinitate de ordine de îndeplinit de fapt. Nici chiar dacă aş face asta inconştient, nu aş putea să văd dacă le-am îndeplinit pe toate cum trebuie. Drept care mă mulțumesc să ies pe uşă.

Chiar dacă ordinele de mai sus nu ar fi concepute în sens pozitiv, ci negativ (ca interdicții), dificultatea nu ar fi mai mică. Ce nu trebuie să fac atunci când ies pe ușa Universității. Să nu sparg geamul? Să nu desfac şuruburile de la mânerele uşii? Să nu iau mânerele cu mine? ş.a.m.d. Dezarmant de multe interdicții!

Avantajul ideii "regulilor ca interdicții" constă însă în punerea în evidență a *prezumției de libertate*: tot ce nu este interzis este permis. Opusul acestei prezumții este prezumția reglementării. "Le-

---

[46] Pentru această idee a lipsei unui scop comun este interesant să fie examinată opera a doi autori. Pe de o parte, Hayek, care arată că scopurile individuale sunt necunoscute (și deci neagregabile într-un tot) şi că ne lipseşte cunoaşterea unei ierarhii comune a importanței scopurilor individuale (după care ar putea fi ordonate pe măsură ce sunt relevate - v.Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.II "The Mirage of Social Justice"(1976), pp.1-30, 39). Pe de altă parte, Berlin cu ideea sa că o lume armonioasă este o lume iluzorie (cf., de pildă, I.Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Humanitas, 1996, p.253). Pluralitatea este, cu alte cuvinte, punctul de la care trebuie să plecăm.

gea" (regula), în lumina prezumției reglementării, ar trebui să furnizeze indicații explicite despre ce trebuie făcut.

Prezumția reglementării paralizează acțiunea umană. Ar fi nenumărate exemple de oferit în acest sens, din România şi, în general, din Europa. Cutare manager dintr-un domeniu oarecare spune că nu poate acționa pentru că nu există "o lege-cadru pentru domeniul său". "Legea" ar trebui să-i spună cum să facă el/ea contracte ş.a.m.d. Exemplele se pot diversifica la nesfârşit.

Dacă regulile sunt soluții ale unor conflicte, atunci presupoziția care dă sens acțiunii umane este *libertatea*. Cât timp nu există conflict, acționez după cum cred de cuviință. Pur şi simplu acțiunea umană presupune libertatea. Fără libertate nu are sens să spun că eu am făcut cutare lucru sau că tu ai întreprins cutare acțiune.

Are o societate scopuri comune?

Libertatea ca presupoziție dă sens şi întreprinderii unei acțiuni şi neîntreprinderii acțiunii respective de către individ. Ea nu poate constitui un ghid însă, tocmai din această pricină, când indivizii ajung să aibă probleme în relațiile dintre ei. Atunci ei pot invoca reguli diferite şi s-ar părea că, în acest fel, nici o regulă comună nu mai există.

Societatea din modelele noastre bilaterale are doar doi membri. Dacă au un scop comun oarecare, atunci ei cooperează în vederea atingerii lui. Cum fac acest lucru nu este interesant din punct de vedere al libertății politice ca soluție la o problemă. Cooperarea lor nu ridică nici o problemă.

Ce se întâmplă oare dacă membrii societății nu au nici un scop comun? În ce sens se mai poate vorbi despre cooperarea lor? Dar dacă scopurile, vederile lor sunt contrastante?

Cooperarea atunci când nu există un scop comun vizează, ca orice acțiune de cooperare, păstrarea ordinii (în sensul tehnic propus aici - acela de ordine ca avantaj reciproc). Acesta este tipul de situații care este *interesant* din punctul de vedere al libertății.

Când există un scop comun sau când membrii societății au scopuri necontrastante, nu are nici un rost să pui problema libertății. Pur şi simplu *problema* nu există. Ea există doar când scopurile co-

mune lipsesc şi, potenţial cel puţin, scopurile membrilor societăţii sunt contrastante.

Aşadar, până la urmă este puţin important dacă societatea are sau nu scopuri comune. Pentru ca să putem pune *problema libertăţii* trebuie să introducem asumpţia că nu există un scop comun. Altfel spus, problema libertăţii este urmărirea de scopuri contrastante (incompatibile) în condiţii de ordine.

Neaşteptata metaregulă a libertăţii: supremaţia legilor.

Din condiţia inexistenţei scopurilor comune decurge imediat ideea că în societate există un teren minat, pe care pot apărea la tot pasul conflicte.

Să zicem că A adoră filmele pornografice, iar B nu poate suferi ideea existenţei filmelor pornografice. Conflictul dintre ei pe această temă este inevitabil.

Care ar fi regula în situaţia de mai sus? A ar putea să propună regula sa: toţi trebuie să vadă filme pornografice. Drept care instalează un ecran pe care poate şi B să-l vadă. B, la rândul său, propune regula sa: toate filmele pornografice vor fi distruse.

Nu există în situaţia de mai sus o regulă care să le convină amândurora. Tot ce ar putea face A ar fi să se mulţumească să vadă doar el filme pornografice şi să nu pună ecranul pe care l-ar putea vedea şi B. Iar B se poate mulţumi cu această regulă, pentru că personal se va putea feri de vizionarea filmelor nedorite.

Regula de mai sus este un compromis. Într-un fel, recursul la politică este o artă de a ajunge la compromisuri. Dificultatea cea mare ar fi însă dacă am încerca să formulăm o "metaregulă a compromisului". Cât trebuie să cedeze fiecare? Există oare totdeauna un soi de punct de echilibru în care să se întâlnească A şi B în situaţii precum aceea de mai sus?

"Metaregula compromisului" nu ar fi operaţională. Ceea ce rămâne este pur şi simplu ideea unei reguli asupra căreia cad de acord atât A, cât şi B. Condiţia suplimentară degajată din experimentul gândit de mai sus este cea a *existenţei unei (singure) reguli.*

Metaregula la care conduce meditaţia pe tema libertăţii este cea a *supremaţiei regulilor*. Orice conflict trebuie soluţionat pe baza

unei reguli. Metaregula nu specifică însă un anume conţinut al regulii despre care este vorba.

Un corolar despre domnia legii şi o trimitere către regulile de proprietate

Ar putea fi soluţionate însă cazuri care ridică probleme analoage după reguli diferite? Acest lucru nu este posibil. Cazurile fiind analoage, soluţionarea lor diferită înseamnă că există un conflict între reguli. Iar metaregula supremaţiei regulilor cere să existe o regulă şi numai una.

Prin urmare, metaregula supremaţiei regulilor are drept corolar şi supremaţia legii (în sensul că extinderea la noi cazuri a regulilor nu se face sub semnul arbitrarului).

La nivelul discuţiei despre metareguli nu are sens să investigăm ce formă exactă ar avea regulile la care se referă metaregula supremaţiei regulilor. Intuiţia ne spune ceva despre nucleul acestor reguli: sunt reguli referitoare la ceea ce pot şi nu pot face (cu un anume bun, între alte) în raport cu alţi oameni. Mai direct spus, este vorba despre ceea ce este al meu şi ce este al tău.

Regulile în sensul de mai sus sunt reguli ale proprietăţii. Analiza mai amănunţită a acestor reguli este însă amânată pentru un capitol ulterior.

Despre ce fel de libertate este vorba dacă nu pot face tot ce vreau?

Cititorul şi-a pus poate deja această întrebare. Nu este vorba oare despre *limitarea* libertăţii? Presupoziţia acestui mod de a pune problema este însă că libertatea este dată în prealabil (şi apoi limitată).

Presupoziţia de mai sus nu este însă cea subiacentă meditaţiei filosofice anterioare. Ideea este că limitarea produce libertatea.

Dacă există o regulă, părţile se străduiesc să obţină maximum de avantaje în condiţiile regulii date.

Mai mult decât atât, o regulă nu "acoperă" complet acţiunile unui individ. Reţeaua regulilor se ţese doar acolo unde sunt puncte de conflict.

Fără reguli, acțiunea articulată pe termen lung nu ar fi posibilă. Mai devreme sau mai târziu, individul se ciocneşte de acțiunile de sens opus ale altui individ. Rolul regulii este să-i permită să ştie la ce să se aştepte şi până unde poate să meargă.

Chiar în situațiile în care regula nu există încă, există metaregula. Iar aceasta spune că orice conflict trebuie decis prin recurs la o regulă. Iar aceasta înseamnă o soluție argumentată: o soluție a unei dispute pe baza articulării înțelepte a avantajelor părților.

Un test de civilizație

Un caz imaginar simplu arată limpede ce se întâmplă când nu există reguli şi de ce nu are sens să vorbeşti despre libertate în asemenea situații.

Să ne imaginăm că A şi B stau față în față de o parte şi de alta a unei mese şi intenționează să discute. Fiecare are însă pornirea de a vorbi mult. De asemenea, se întrerup frecvent unul pe altul.

Dacă nu adoptă nici o regulă, A şi B nu fac decât să genereze dezordine. Ar putea cel mult să constate că nu au ce discuta şi să se despartă. Dar aceasta ar fi o regulă! Presupunerea noastră era că nu se plasează sub semnul supremației regulilor. Rezultatul este *dezordinea*, nu libertatea.

Libertatea ca lipsă a arbitrarului

Supremația regulilor ar putea ascunde, la prima vedere, domnia arbitrarului. Nu ar trebui oare să ascultăm şi de un dictator care face reguli după bunul său plac?

Ideea călăuzitoare conform căreia nu trebuie să ne ghidăm după cuvinte este de mare importanță şi în construirea răspunsului la întrebarea de mai sus. Indiferent ce denumire ar folosi dictatorul sau altcineva, nu cuvântul "regulă", sau "lege", sau altul contează.

Regulile în sensul folosit aici sunt soluții ale unor probleme. Ele nu se nasc pentru a satisface capriciile unui dictator. Mai departe, ele sunt rodul acordului membrilor societății.

Nici arbitrul nu face reguli atunci când recurge la principii. Arbitrul descoperă regula printr-un experiment imaginar.

Elementul care lipseşte în "regulile" dictatorului este argumentarea. Ea nici nu ar avea cum să se constituie, dacă "regula" este fixată unilateral. Lipseşte examinarea argumentelor şi contraargumentelor părților.

Elementul de arbitrar apare nu doar în cazul în care "regulile" sunt rodul capriciilor dictatorilor. Regulile, în sensul folosit aici, sunt extinse caz cu caz. De aici diferențele care apar chiar în raport cu legislația bazată pe ideea specificării unei "reguli" pentru un "tip" de situații.

Să zicem, de pildă, că legislația interzice horele pe drumurile publice. Ce se întâmplă dacă pe drum nu circulă însă nici o maşină vreme de câteva ore? Nu se poate dansa hora? Aplicarea *ad litteram* a legislației nu ar fi în avantajul nimănui. Ea ar produce dezordine, nu ordine.

Marea problemă a legislației, în situații precum cea din exemplul nostru, este că rezolvarea cazului rămâne la latitudinea celor care aplică dispozițiile din legislație. Se creează un spațiu pentru comportamentul arbitrar.

De asemenea, în cazul legislației nu există o constrângere clară exercitată de metareguli. Este vorba despre un caz nou? Este vorba despre un conflict de reguli? Credința strictă în textul pozitiv al legii împiedică ascensiunea la un metanivel.

Libertatea ca liant al societății

Concluzia acestui capitol este simplă şi nu chiar atât de paradoxală pe cât ar părea la prima vedere, deoarece - din perspectiva problemei cooperării - dacă fiecare individ face "ce-i trăzneşte prin cap", rezultatul este dezavantajos pentru toți.

Ceilalți pun oricum obstacole în calea acțiunilor mele. Problema este ca ele să nu apară în mod arbitrar. Dacă ele sunt rodul unor reguli la a căror introducere am consimțit şi eu, caracterul arbitrar dispare. De aceea, recursul la reguli este primordial.

Întrebarea care se pune nu o dată este dacă, în aceste condiții, legăturile sociale nu sunt cumva prea slabe sau chiar inexistente. Nu s-a susținut mai sus că problema cu adevărat relevantă din punctul de vedere al libertății se pune atunci când nu există scopuri

comune? Dacă există scopuri comune, oamenii sunt pur şi simplu solidari în acţiunea de atingere a ţelurilor lor. Solidaritatea lor este liantul societăţii. Ce îi uneşte când sunt liberi?

Obiecţia de mai sus pune accentul pe efectul forţelor centrifuge pe care le-ar stimula pluralismul. Dacă fiecare ar fi liber să-şi educe copiii în limba pe care o socoate ea sau el drept cea potrivită, nu s-ar ajunge rapid la blocarea proceselor simple de comunicare şi la destrămarea legăturilor ce ţin laolaltă o ţară? Desigur că s-ar putea oferi relativ uşor contraexemple empirice. Acestea sunt însă nepotrivite aici, în contextul discuţiei pe modele simple. Problema este aici ce i-ar uni pe A şi B din modelele noastre.

Răspunsul este că respectul pentru reguli generează încredere. Am încredere în celălalt pentru că ştiu că respectă o regulă şi celălalt are încredere în mine din acelaşi motiv.

Ceea ce-i uneşte pe indivizii liberi nu este un scop, ci încrederea că vor putea fiecare să-şi urmărească scopurile fără să fie împiedicaţi arbitrar de către altcineva.

Corolar: poate fi o lege retroactivă?

Înainte de a propune cititoarei/cititorului un număr de întrebări, ar fi poate interesant să testăm, să punem la încercare pe loc construcţia de mai sus şi să vedem ce răspuns am putea produce la o întrebare clasică.

Să efectuăm în cadrul modelului de mai sus un experiment imaginar: să zicem că A şi B au căzut de acord asupra unei reguli care indică spre cazuri din trecut. Poate un arbitru C să recunoască regula respectivă şi să o aplice efectiv? Cu alte cuvinte, problema este cea a unei legi (cuplul regulă plus extinderea ei) retroactive.

Ca şi în cazul autovânzării ca sclav, răspunsul negativ pare foarte implauzibil. La urma urmei, părţile au căzut de acord; de ce nu ar prima dorinţa lor?

Dacă ne amintim însă că regulile sunt încastrate în cazuri, perspectiva se schimbă. La prima vedere, A şi B au decis un caz (pentru că au adoptat o regulă). Dar lucrurile nu stau aşa. Ar putea la fel de bine să se reunească mâine şi să decidă alt caz printr-o regulă care ar trimite către primul caz. Nu există atunci, de fapt, nici o regulă.

Dacă ar recunoaşte "regula" care se află la originea legii retroactive, arbitrul C ar ruina metaregula supremaţiei regulilor. Presupoziţia că ar exista o regulă este falsă. Deci nici recunoaşterea regulii nu are sens.

Interogaţii pe tema libertăţii

1. (Întrebare retorică) Nu cumva cheia înţelegerii libertăţii stă în sesizarea raportului dintre libertate ca presupoziţie şi ideea că orice conflict din societate este soluţionat nu arbitrar, ci pe baza unei reguli? Lipsa scopurilor comune şi posibila dezvoltare de scopuri incompatibile nu este decât terenul pe care apar problemele.

2. În situaţiile reale este inexistenţa unui scop al societăţii ca întreg o chestiune empirică?

(Posibil punct de start pentru un răspuns: războaiele religioase din Europa, duse cu scopul de a consacra supremaţia în stat a unei confesiuni sau a alteia, nu au adus victoria decisivă a uneia dintre părţi; toleranţa religioasă s-a dovedit o soluţie.)

3. Ar putea "testul de civilizaţie" să fie aplicat dezbaterilor de la televiziune? Rezultatele obţinute ar genera oare o hartă interesantă politic?

4. Distincţia implicită aici între problema libertăţii politice şi probleme cum ar fi raportul dintre determinism şi libertatea voinţei este doar o asumpţie comodă la nivelul modelelor?

5. Poate fi libertatea separată pe "domenii": libertatea cuvântului, libertatea de asociere, libertatea economică etc.?

6. De ce oamenii care beneficiază de avantajele oferite de ordinea creeată de libertate nu au, adesea, o mare preţuire pentru libertate?

7. Tratarea cu prioritate a libertăţii, în această introducere în filosofia politică, în raport cu dreptatea şi egalitatea, are rosturi care pot face obiectul unei construcţii teoretice mai articulate?

5. *DREPTATEA*

O dată ce există reguli şi acestea pot fi recunoscute de către arbitrul *C*, problemele care survin sunt cele ale aplicării acestor reguli. Vom trata problemele aplicării regulilor în raport cu arbitrul *C* ca probleme ale dreptății; iar problemele aplicării regulilor în raport cu *A* şi *B* ca probleme ale egalității.

Intuitiv vorbind, arbitrul *C* poate să aplice regulile "drept" sau "strâmb". La prima vedere, dreptatea nu pune mari probleme: totul este ca arbitrul *C* să aplice regulile în mod corect. Dreptate se face dacă vinovații sunt pedepsiți, iar nevinovații nu sunt pedepsiți.

Repere ale dezbaterii despre dreptate

Dreptatea este o temă predilectă printre filosofii contemporani care scriu despre politică. Dreptatea a devenit o cupolă vastă sub care sunt reunite uneori şi analize ale libertății sau egalității[47], alteori şi ale drepturilor individuale[48].

Teoriile contemporane ale dreptății se despart după felul în care vizează fie atingerea unei stări-scop, fie realizarea dreptății prin

---

[47] Cartea definitorie pentru începuturile renaşterii contemporane a filosofiei politice, *A Theory of Justice*, de John Rawls, cuprinde discuții despre libertate (cap.IV) şi egalitate (par.77). Este adevărat, totul este integrat în fluxul unui unic argument, care, desfăşurat pe parcursul a aproape 600 de pagini, impresionează prin monumentalitatea sa.

[48] După Hillel Steiner, "particulele elementare ale dreptății sunt *drepturile*" (H.Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994, p.2). Cele mai multe încercări de a descoperi ce este dreptatea nu au urmat însă o strategie a evidențierii microfundamentelor, susține Steiner; ceea ce s-a căutat au fost cvasisinonime ale dreptății, precum imparțialitatea sau neutralitatea (*fairness*) (*ibidem*, p.88).

respectarea regulilor jocului social[49]. Aceste din urmă teorii sunt teorii procedurale ale dreptății.

Mari diferențe pot să apară însă și din felul în care este formulată problema dreptății. O parte a literaturii de filosofie politică se străduiește să răspundă la întrebarea "Care este distribuția dreaptă a bunurilor produse de o colectivitate?"; aceasta este problema dreptății în distribuție sau a dreptății sociale.

După alți autori, problema însăși a dreptății sociale are o presupoziție falsă: presupoziția că ar fi ceva de împărțit de către societate[50]. Aparțin oare bunurile colectivității și abia apoi urmează să fie "distribuite"? Problema dreptății sociale nu are sens și nu generează, din această perspectivă, decât iluzii.

Dacă presupoziția menționată este falsă, atunci distribuția este, de fapt, redistribuție. Este ceea ce se întâmplă în practică în cadrul sistemelor de "protecție socială". Redistribuția devine astfel miezul dreptății[51].

Alte puncte de vedere pun accentul pe faptul că principiile dreptății nu ar fi universale, ci ar depinde de sfera în care se aplică[52].

---

[49] Observația este inspirată de distincția lui Nozick între *principii istorice* și *principii ale stării finale* (cf. *Anarhie, stat și utopie*, pp.201-204).

[50] De ce ar fi avantajele cooperării sociale, cum se exprimă Rawls, la dispoziția societății (deci a unei autorități centrale)? Anthony Flew susține că, fără a depăși (formidabilul) obstacol al analizei acestei presupoziții, problema dreptății sociale nici nu se pune (Anthony Flew, *Thinking about Social Thinking*, Londra, Fontana Press, pp.70-71).

[51] După Jouvenel, redistribuția are însă o realitate de adâncime care diferă cu totul de imaginea de suprafață conform căreia statul ia de la bogați și dă săracilor: ea este, de fapt, "o redistribuție a puterii de la individ către stat" (B.de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution*, Indianapolis, Liberty Press, 1990, p.72). Lucrurile stau așa pentru că statul nu oferă săracilor bani, ci servicii; iar, treptat, statul nu face decât să ia de la toți și să dea la toți, ceea ce sporește, evident, puterea sa.

[52] Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, 346 p.

Astfel, din această perspectivă, disputa de mai sus este una privitoare la adecvarea sau inadecvarea în sfera dată a principiilor de dreptate la care se face apel. Pot coexista, în sfere diverse ale vieții sociale, abordări şi principii diferite ale dreptății.

Dreptatea este departe de a fi o temă predilectă printre economişti. Pentru ei eficiența este tema care are sens să fie discutată[53].

Eficiența economiştilor este legată de o idee simplă în fond. Indivizii pot efectua diverse acțiuni care le aduc avantaje. O trecere de la o stare la alta este o îmbunătățire a situației dacă un individ obține un avantaj superior de pe urma schimbării, dar nimeni nu pierde în raport cu vechea stare de lucruri. Eficiența este reprezentată de atingerea unei stări în care asemenea îmbunătățiri nu mai sunt posibile[54].

David Friedman a adus o obiecție la fel de simplă acestei abordări: există obstacole, legate de pildă de lipsa de informații sau de dificultatea stabilirii avantajelor, care fac eficiența în sensul de mai sus iluzorie[55].

Un exemplu simplu ar fi legat de tarifele aplicate (când concepeam acest text) produselor lactate importate în România. Aceste tarife fac produsele străine neatrăgătoare. Dacă tarifele ar fi anulate, producătorii autohtoni ar pierde. Consumatorii de lactate însă ar câş-

---

[53] Motivul profund nu este greu de identificat. Dacă o persoană întreabă "Trebuie oare să fie protejată industria textilă?", iar o alta "Trebuie doctorii să primească mai mulți bani?", atunci economistul o trimite la filosofi. Ei se ocupă cu "trebuie" (cf. David Friedman, *Hidden Order*, p.211). Intuiția economistului este că tot ce poate să facă este să captureze o mare parte din ideea de "bine" în conceptul de "eficiență".

[54] Originile ideii se găsesc la Vilfredo Pareto. Interesant este că, dacă deschidem o enciclopedie de filosofie politică (de pildă, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, ed. de David Miller, Oxford, 1991) nu vom găsi acolo decât informații despre Pareto ca teoretician al elitelor; în schimb într-un dicționar de analiză economică (de exemplu, *The Penguin Dictionary of Economics*, 1985) biografia lui Pareto va conține o trimitere la conceptul de eficiență economică.

[55] David Friedman, *Hidden Order*, pp.220-224.

tiga. Dacă am ignora obstacolele amintite mai sus, ar fi posibil să se plătească de către consumatori compensații producătorilor autohtoni, în așa fel încât toată lumea să fie în avantaj. Problema este că nu avem însă cum depăși obstacolele lipsei de informații și dificultăților legate de calcule și plăți.

David Friedman propune adoptarea soluției răului cel mai mic[56]. Soluția este îmbrățișată și aici. Convingerea mai profundă, de altfel, este că recursul la politică nu este ca atare altceva decât o artă de a face răul cel mai mic. Politicienii care promit să facă binele și numai binele ar trebui tratați cu suspiciune.

În condițiile unei asumpții că ordinea este scopul recursului la politică[57], discuția din analiza economică despre eficiență este foarte importantă. Este firesc să ne gândim că ordinea încorporează cumva trăsăturile eficienței[58].

Discuția finală despre echitate este inspirată de chiar sensul tehnic-juridic al acestui termen în dreptul englez[59].

---

[56] *Ibidem*, pp.224-225.

[57] Aceasta este asumpția din modelele construite în această carte (v.mai sus capitolul despre cooperare, paragraful despre ordine ca scop al recursului la politică, unde ordinea este definită ca avantaj reciproc).

[58] Caracterul problemei din exemplul cu produsele lactate iese imediat în evidență dacă ne amintim că reciprocitatea este neunilateralitate. Or, fiecare dintre soluții oferă avantaje unilaterale (fie producătorilor autohtoni de lactate, fie consumatorilor) și înseamnă dezordine, în sensul definit aici. Dacă avantajele consumatorilor sunt mai mari, în cazul înlăturării tarifelor, răul cel mai mic este înlăturarea tarifelor. Practic, lucrurile sunt însă complicate de caracterul compact al avantajelor producătorilor (v. paragraful consacrat grupurilor de interese în capitolul despre democrație).

[59] Exemplul final este construit după analogia propusă de către C.Gordon Post (*An Introduction to the Law*, Englewood, Prentice-Hall, 1963, pp.46-48) între *equity* și judecata din procesul lui Antonio în *Negustorul din Veneția* de Shakespeare. Antonio ar trebui să dea cămătarului o livră de carne din trupul său. Cămătarul primește livra, dar trebuie să o ia fără nici o picătură de sânge.

Sunt regulile drepte sau nedrepte?

Multă lume va obiecta la ideea că dreaptă sau nedreaptă este aplicarea regulilor de către arbitru argumentând că s-ar putea ca un individ să fie vinovat din punctul de vedere al unei reguli date, dar să fie nedreaptă pedepsirea lui/a ei, deoarece regula ca atare este nedreaptă.

Acesta este un fel foarte răspândit de a utiliza termenii "drept/nedrept", nu doar în viața cotidiană, ci și în filosofie. Prin urmare, trebuie să zăbovim cel puțin o clipă asupra argumentelor și contraargumentelor ce-l însoțesc tacit sau explicit.

Nedreptatea regulii ar putea fi înțeleasă ca alocare inegală de avantaje între parteneri. Chestiunea nu ține însă de dreptate, ci de egalitate. Ea va fi reluată ceva mai pe larg în capitolul următor.

Eroarea comisă atunci când se cere egalitate de avantaje este totuși una foarte simplă: ordine nu înseamnă avantaje egale, ci avantaje reciproce. Aceste avantaje nu sunt neapărat egale.

Pe de altă parte, nedreptatea regulii ar putea fi înțeleasă în sensul că unul dintre parteneri este dezavantajat: în urma cooperării, avantajele sale/ei sunt mai mici decât ar fi fost într-o situație de avantaj reciproc. Așa formulată, obiecția se cere a fi tratată sub două aspecte.

Sub un prim aspect, obiecția ne antrenează pur și simplu într-o contradicție. Modelul adoptării regulilor a fost în așa fel construit încât partenerii au putut examina avantajele fiecăruia, au căutat situația de avantaj reciproc și au construit în jurul ei regula. Partenerii decid în unanimitate (din simplul motiv că în modelele simple adoptate în această etapă a discuției nu intră decât doi parteneri, A și B).

Sub un al doilea aspect, obiecția ne antrenează către ideea că partenerii pot, pe parcursul cooperării, să modifice evaluarea avantajelor. Ceva ce mi s-a părut avantajos la un moment dat va apărea ca mai puțin avantajos mai târziu. Este acesta un temei pentru a socoti că regula este nedreaptă?

Problema este că nu putem construi modelele cu asumpții privitoare la distribuții de avantaje dinamice. Rostul regulilor este, la urma urmelor, să ofere soluții în cazuri date. Distribuția avantajelor este cea revelată de către comportamentul fiecărui partener de co-

operare în cazul dat. Felul în care se va răzgândi cineva nu este o parte a cazului.

Concluzia este deci că nu are sens să vorbim despre reguli drepte sau nedrepte. Este, prin urmare, interesant să vedem ce *presupune* obiecția de mai sus.

Trebuie judecate regulile după rezultatele pe care le produc?

Presupoziția care pare să fie subiacentă în discuțiile despre caracterul drept sau nedrept al regulilor este ideea că regulile trebuie cumva evaluate după rezultatele pe care le produc.

Dacă este să acceptăm o asemenea presupoziție, efectul e uneori de-a dreptul absurd. Lucrurile îmi amintesc de meciul de fotbal jucat odată de două echipe de frunte din țara noastră. Rezultatul din teren nu a convenit conducerii politice; iar consecința a fost foarte directă: s-a făcut "dreptate" și scorul a fost schimbat.

Dacă tot se revizuiesc lucrurile după ce se vede care este rezultatul, atunci nici respectul pentru reguli nu mai are sens. Supremația regulilor este suprimată.

Concluzia este deci că regulile trebuie judecate după modul în care sunt introduse. Presupoziția acceptată atunci când vorbim despre dreptate este că regulile au fost introduse cu acordul părților.

Poate și mai importantă este ideea că regula este conținută într-un caz și este extinsă apoi caz cu caz. Dacă se ivesc dificultăți de aplicare a regulii pe parcurs, acestea ridică problema caracterului deschis sau nu la revizuire al regulii, o chestiune abordată în capitolul următor.

Revizuirea permanentă a regulii ar produce însă *nedreptate*. Este perfect posibil ca o parte să acționeze crezând că funcționează în cazul respectiv o anumită regulă și să se trezească dezavantajată de schimbarea regulii. Iar, mai important, revizuirea permanentă ar distruge încrederea în însăși ideea de regulă. De aceea, dreptatea are prioritate, iar caracterul deschis al regulii trebuie să facă obiectul unei metareguli. În felul acesta putem anticipa când și în ce condiții regula s-ar putea să se schimbe.

Tipuri de erori ce pot fi comise de arbitru

Arbitrul *C* nu este nici omniscient, nici nu are posibilitatea să constate instantaneu dacă regulile au fost sau nu încălcate. El/ea are nevoie de probe. Problema este de a stabili în condițiile căror presupoziții strângerea de probe este una dreaptă.

Să zicem că *A* este suspectat că a încălcat o regulă. Atunci arbitrul *C* este pus în fața unei situații care poate fi descrisă prin următorul tabel:

Faptul că A a încălcat regula în realitate:	Arbitrul *C* îl declară pe *A*: nevinovat	Arbitrul *C* îl declară pe *A*: vinovat
nu este adevărat (*A* este nevinovat)	decizie corectă	Eroarea I: pedepsirea unui nevinovat
este adevărat (*A* este vinovat)	Eroarea II: nepedepsirea unui vinovat	decizie corectă

Problema lui *C* este că atunci când se va strădui foarte tare să evite eroarea I, va avea mai multe şanse să comită eroarea II şi viceversa.

Prezumția de nevinovăție

Eroarea II poate fi evitată dacă arbitrul *C* va strânge dovezi presupunând că *A* este vinovat. Pe scurt, arbitrul *C* recurge la *prezumția de vinovăție*. În orizontul acestei prezumții are sens să-i ceri lui *A* să aducă dovezi că nu este vinovat (arbitrul presupune deja că *A* este vinovat).

Eroarea I poate fi evitată dacă arbitrul *C* va strânge dovezi presupunând că *A* nu este vinovat. Pe scurt, arbitrul *C* recurge la *prezumția de nevinovăție*. În orizontul acestei prezumții nu are sens să-i ceri lui *A* să aducă dovezi că nu este vinovat; arbitrul *C* este dator să aducă dovezile de vinovăție. Evident, acest lucru nu este totdeauna facil şi rezultatul va fi că vinovatul ar putea să scape nepedepsit.

Ce soluție se poate găsi la problema de mai sus? Cum este oare drept să procedeze arbitrul *C*? Dificultatea problemei constă în

aceea că în cazul fiecărei soluții se produce ceva rău: dacă *A* scapă nepedepsit şi este vinovat, atunci el obține un avantaj unilateral în raporturile sale cu *B*; dacă *A* este inocent, dar primeşte o pedeapsă, dezavantajul creat lui *A* în acest caz este evident.

Dreptatea şi limitele politicii

Problema cooperării nu poate fi "integral" rezolvată recurgând la politică. După cum se vede de mai sus, problema este de a alege între două rele. Răul nu poate fi evitat cu totul.

Oricât ar părea de ciudat, dreptate înseamnă - din această perspectivă - o alegere între două rele. Este evident că de ales ar trebui ales răul cel mai mic.

Dar care este răul cel mai mic? Răspunsul este de multă vreme cunoscut sub forma priorității prezumției de nevinovăție. Care ar fi argumentul, din perspectiva construcției întreprinse aici, în favoarea prezumției de nevinovăție?

Pedepsirea inocenților i-ar da lui *C* posibilitatea de a se comporta arbitrar, ceea ce ar fi în contradicție cu principiul supremației regulilor, discutat în capitolul anterior.

Nepedepsirea unora dintre vinovați este însă o urmare necesară a acestui mod de a proceda. Acest lucru are însă două consecințe importante.

Prima consecință este că există efectiv, din punct de vedere politic, un spațiu pentru încălcarea regulilor. Aceasta este şi ea o opțiune de luat în considerare. Trebuie să ne aşteptăm ca, dată fiind asumpția privitoare la raționalitatea individuală, acest spațiu să şi fie folosit.

A doua consecință este că recursul la mijloace nepolitice este foarte important pentru a opri încălcarea regulilor (adoptate prin recursul la politică!). Prietenia sau iubirea au aici rolul lor.

Se observă deci că prietenia, bunăoară, nu este un substitut, ci o completare a politicii. Ea intervine acolo unde se manifestă limitele recursului la politică. Tot aşa, politica nu poate fi substituită, de pildă, cu prietenia. Țesătura vieții sociale are rosturile ei subtile.

Dreptatea ca presupoziție: judecata echitabilă

Despre libertate ca presupoziție am vorbit deja înainte de a trata libertatea ca o soluție la o problemă. Tot așa, în capitolul care urmează, vom vorbi despre egalitate ca presupoziție în deschiderea discuției despre probleme. Tratamentul acordat dreptății, din acest punct de vedere, este asimetric: dreptatea ca presupoziție este adusă în discuție la urmă.

Temeiul acestei asimetrii rezidă în abordarea dreptății din perspectiva aplicării regulilor de către arbitru. Ceea ce apare mai întâi este problema strângerii de probe. O dată strânse aceste probe, este posibil să ne întrebăm ce aplicări ale regulii au sens și care ar putea să golească regula de sens.

Să zicem, de exemplu, că A și B au convenit ca fiecare să presteze o oră de muncă în folosul celuilalt, dacă nu este respectată soluția cuprinsă în regula dată. A nu respectă regula. C îl sancționează pe A. Dar A are în momentul respectiv o rană pe care dacă nu o îngrijește moare. Îl obligă oare arbitrul C pe A să presteze *imediat* ora de muncă în favoarea lui B?

Dacă arbitrul C l-ar obliga pe A să presteze imediat ora de muncă în favoarea lui B, atunci pedeapsa aplicată ar fi mult agravată (deoarece A ar muri din pricina neglijării rănii sale, conform asumpției făcute).

Modul înțelept de a proceda este de a judeca *echitabil*. Pedeapsa trebuie dată, dar ea nu este rodul aplicării *ad litteram* a regulii.

Orice sancțiune are sens dacă este, de fapt, o contribuție la ordinea socială. Dacă ea generează dezavantaje excesive pentru una dintre părți, își pierde sensul: este o sursă de dezordine. În sensul acesta, dreptatea este și presupoziție în actul de judecată.

Interogații pe tema dreptății

1. Ar putea fi dreptatea socială o alternativă la dreptatea (fără calificative) de care se vorbește în acest capitol?

2. (Întrebare pentru cei care ar răspunde afirmativ la chestiunea anterioară) De ce nu ar fi "dreptatea socială" o temă mai potrivit de tratat în orizontul egalității?

3. Cum ați face dreptate în cazul descris în capitolul despre reguli şi metareguli (cazul când B îl ucide pe A pentru ca acesta să nu aibă timp să schimbe testamentul favorabil lui B)?

4. Dacă ați accepta să luați în considerare posibile reevaluări ale avantajelor de către indivizi, ar trebui oare să aveți o teorie cu privire la cauzele acestor reevaluări? Cum ați formula-o?

5. Sunt rezultatele în timp ale regulilor anticipabile?

6. Care ar fi consecințele dacă o regulă este adoptată fără a se ține cont de dificultatea reunirii de probe ale încălcării ei?

(Observație: un exemplu celebru este o regulă de tipul interzicerii folosirii prezervativelor / sau al obligației folosirii lor.)

7. Să zicem că A şi B au căzut de acord asupra unei reguli de genul "nu se taie brazi decât de Crăciun". A află că B vrea să taie vara un brad. Se plânge arbitrului C. B susține că există o excepție de la regulă. Ce poate face arbitrul C? Trebuie să aştepte ca B să taie bradul şi apoi să vadă dacă B trebuie sau nu să suporte sancțiunile prevăzute în regulă?

(Observație: dreptatea ca soluție la un conflict nu funcționează bine aici. Ceea ce cere A este o acțiune preventivă. Problema este dacă arbitrul C se poate servi de presupoziția de dreptate şi să-l oprească pe B să acționeze până se clarifică *posibilul* conflict. Ce pericole ar putea rezulta însă dintr-un spațiu larg pentru acțiuni preventive? Cred că acesta este corolarul extrem de interesant al problemei.)

6. EGALITATE ŞI NU DOAR ATÂT: DESCHIDEREA REGULILOR LA SCHIMBARE

Nimic nu ilustrează mai bine decât tema egalităţii caracterul inducător în eroare al analizelor care pornesc de la cuvinte sau concepte. Ce ne-ar sugera cuvântul "egalitate"? Ceva ce în mod sigur nu există printre indivizi: egalitate de înzestrare intelectuală? egalitate de înălţime sau putere fizică? etc. Pornind de aici nu rezultă decât lungi discuţii care luminează prea puţin mintea noastră.

Capcanele de genul celor de mai sus ilustrează cu prisosinţă de ce trebuie să examinăm presupoziţii şi să pornim în analiza noastră de la probleme.

Repere ale dezbaterii despre egalitate şi deschidere

Argumentele care sunt formulate în continuare în acest capitol depind mai mult de constrângerile interne ale construcţiei cărţii de faţă. De aceea, paragrafele care urmează reprezintă doar indirect alăturarea la dezbaterile puse sub semnul temelor de mai sus.

Egalitatea este un motiv cultivat de mari mişcări politice. Una dintre ele a şi adoptat de altfel un anumit ideal de egalitate, conform căruia fieeare contribuie la dezvoltarea comunităţii după capacităţi, dar i se distribuie în schimb bunuri după nevoi. Fiecare s-ar bucura deci de o consideraţie egală, deoarece nevoile fiecăruia ar fi integral satisfăcute.

Două obiecţii majore la ideea de mai sus merită cu deosebire să fie menţionate. Prima obiecţie atrage atenţia asupra unei presupoziţii false a susţinerii de mai sus: existenţa nevoilor. Nu are atâta importanţă dacă satisfacem sau nu nevoile. Nevoile ca atare nu există. Omul este o fiinţă care alege. Ceea ce există sunt preferinţele, opţiu-

nile. Nimic nu are o valoare infinită (precum o nevoie)[60]. Riscul ca scrierea acestei cărți să-mi pună viața în pericol este mic, dar nu nul (s-ar putea să fiu extenuat, s-ar putea să supăr prea tare pe cineva etc.); dacă ar exista nevoia de viață, atunci nu aş scrie cartea. Dacă o scriu, înseamnă că aleg (şi supun unui risc viața mea).

Se întâmplă însă că idei care animă mişcările politice să nu poată fi uşor demolate cu ajutorul unor construcții raționale reci. De aceea, nu este lipsit de semnificație că a doua obiecție a fost formulată într-o formă literară de către Ayn Rand. În romanul *Atlas Shrugged*[61], Ayn Rand dezvoltă pe larg argumentul reluat, în esență, în continuare referitor la ascunderea deliberată a capacităților şi exacerbarea nevoilor.

De altfel, ideea satisfacerii nevoilor este intens cultivată de statul asistențial contemporan. Nu este vorba, este drept, de o satisfacere integrală a nevoilor, ci despre protecție socială sau o "plasă de siguranță" furnizată de societate.

Amortizarea căderilor suferite în procesul cooperării dintre indivizi antrenează redistribuiri de venituri. Acesta este, într-adevăr, un subiect frecvent discutat, cu argumente pro şi contra[62].

Dintre construcțiile teoretice care privilegiază ideea de egalitate, ar trebui amintite scrierile de filosofia dreptului şi de filosofie politică ale lui Ronald Dworkin[63]. Tot Dworkin a discutat (în mod

---

[60] Despre implauzibilitatea "nevoilor" v. David Friedman, *Price Theory*, pp.23-24.

[61] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, New York, The New American Library, reprint după ed.Random House, 1957, pp.307-308, 616-627.

[62] V. şi capitolul consacrat anterior temei dreptății.

[63] V., de pildă, Ronald Dworkin, *Law's Empire*, p.222 (pentru ideea considerației egale acordate tuturor oamenilor) sau pp.309-310 (argumentul egalitarian).

favorabil, din perspectiva sa) discriminarea compensatorie (sau pozitivă)[64], pe care o analizăm şi noi în cursul capitolului.

Dezbaterea modernă cu privire la egalitate se pretează la o caracterizare succintă: egalitatea în faţa legii a întrunit un acord foarte larg, dar atunci când a fost vorba despre egalitate prin redistribuţie de venituri sau rezervare de poziţii în societate pentru cei mai puţin bine situaţi în jocul cooperării sociale, dezacordurile profunde au constituit nota dominantă.

Capitolul de faţă încearcă însă să treacă dincolo de limitele discuţiei stricte despre egalitate. Sunt exploatate pentru aceasta idei cum ar fi renegocierea regulilor[65] şi societatea deschisă[66].

Legătura întrevăzută de noi este următoarea: într-adevăr, este perfect posibil să funcţioneze reguli discriminatorii (de genul, nu pot intra în restaurant din pricina culorii pielii mele); egalitatea ar aduce însă avantaje pentru cei discriminaţi, fără a cauza pierderi celorlalţi sau fără ca aceste pierderi să fie comparabile cu cele suferite de către cei discriminaţi. Egalitatea ar fi, în orice caz, răul cel mai mic. Pentru a fi realizată trebuie însă schimbate regulile. Corolarul este că regulile înseşi, pentru ca asemenea schimbări să poată avea loc prin renegociere, trebuie să fie deschise la schimbare.

Ambiţia este de a oferi, în cele din urmă, şi o interpretare ideii popperiene de societate deschisă. Deschiderea, fără să elimine idei precum cea de egalitate, ar urma să-şi facă loc, alături de libertate şi dreptate, printre marile idei politice.

---

[64] V.cap.relevant în acest sens din Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*.

[65] V. în special cazul imaginar din James Buchanan, *The Limits of Liberty*, pp.178-179.

[66] V. Karl R.Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I, pp.182-227.

Egalitatea ca presupoziţie a libertăţii

Libertatea a fost analizată deja ca un sistem de metareguli ale negocierii de reguli. Pe lângă alte presupoziţii ale instituirii de reguli este şi aceea că părţile sunt egale: este nevoie de acordul fiecărei părţi pentru o regulă dată şi vederile fiecărei părţi cântăresc la fel.

Cantitativ, avantajele obţinute în condiţiile regulii date pot să fie diferite (chiar foarte diferite). Nimeni nu are însă posibilitatea de a obţine un avantaj mai mare, dar în condiţiile în care cealaltă parte nu obţine şi ea un avantaj sporit. Părţile caută un echilibru şi obţinerea de avantaje reciproce.

Presupoziţia egalităţii părţilor în procesul de aplicare a regulilor

Aplicarea nearbitrară a regulilor presupune şi egalitatea părţilor. Dacă părţile angrenate într-un caz dat schimbă între ele poziţiile, iar problema rămâne aceeaşi, atunci regula nu se schimbă.

Dacă există un precedent şi apar două cazuri analoage, dar care implică indivizi diferiţi, regula se extinde în mod uniform.

Toate observaţiile acestea despre egalitate ca presupoziţie par a fi foarte plauzibile. Seamănă cu tot felul de lucruri auzite pe tema egalităţii de fiecare dintre noi (de pildă, că egalitatea este "egalitate în faţa legii" şi alte afirmaţii de acest gen). Ele se limitează însă la egalitate ca presupoziţie. Poate oare egalitatea, precum libertatea şi dreptatea, să fie tratată şi ca o regulă aplicabilă unor reguli (ca o metaregulă)?

Aceleaşi avantaje pentru toţi?

Ce sens ar avea într-o lume a dorinţelor foarte diverse ideea egalităţii avantajelor? Dacă am primi aceleaşi bunuri, atunci dorinţele noastre foarte diversificate ne-ar face să le acordăm o valoare diferită şi egalitatea nu s-ar realiza. Acelaşi bun ar mulţumi într-o măsură foarte diferită indivizi diferiţi.

Ar fi oare o idee mai fericită împărţirea după dorinţe a bunurilor? Toţi ar fi atunci într-adevăr egali într-un sens mai profund decât cel conferit de egalitatea fizică a bunurilor. Dar cum ar contri-

bui fiecare la *producerea* acestor bunuri? Tot egal! Deci, după gradul de înzestrare fizică şi, mai ales, intelectuală. Atâta doar că aici survine o mare problemă.

Într-o lume de oameni raţionali, egalitatea în sensul de mai sus ar duce la prăbuşirea rapidă a cooperării între indivizi. Sensul raţionalităţii este maximizarea avantajelor fiecăruia. Or, cel mai avantajos pentru fiecare este să-şi ascundă cât mai bine înzestrarea şi să-şi hipertrofieze dorinţele. Rezultatul ar fi o penurie dramatică de bunuri, pe fondul unei explozii a dorinţelor. Acest tip de egalitate este teoretic inconsistent.

Nemunca este una dintre dorinţele de bază, din perspectiva raţionalităţii individuale. Dacă dorinţele din argumentul de mai sus ar fi înlocuite cu "nevoi", atunci situaţia nu s-ar îmbunătăţi deloc. Cine ar determina "nevoile"? Cum ar face-o? Unele dorinţe ar fi declarate "nevoi", iar altele socotite un "lux". Cei care ar face acest lucru ar introduce inevitabil o puternică doză de arbitrar în relaţiile umane. Ce alte criterii decât propriile lor dorinţe ar putea fi luate în considerare în stabilirea nevoilor? Iar argumentul anterior ar rămâne intact, deoarece acum toată lupta se concentrează în planul hipertrofierii nevoilor.

Dincolo de fascinaţia cuvântului "egalitate": problema şanselor de a obţine avantaje reciproce superioare

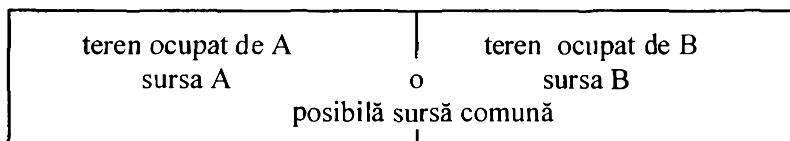
Individul A şi individul B, membrii societăţii din cazurile imaginate de noi anterior, ar putea să aibă o regulă care îi permite fiecăruia să obţină un anumit avantaj. Să zicem că B ar sesiza existenţa unei posibilităţi de a obţine pentru sine un avantaj considerabil mai mare printr-o strategie nouă. Ar avea oare vreun sens să-i propună lui A să *renegocieze* regula, astfel încât şi A să obţină un avantaj superior?

Renegocierea regulilor deschide calea către obţinerea de avantaje reciproce superioare celor realizate în condiţiile vechii reguli.

Un caz imaginar: segregarea surselor de apă

Pentru a testa intuiţia de mai sus, să încercăm să ne imaginăm un caz foarte simplu. Indivizii A şi B respectă în acest caz o regulă care constrânge exclusiv comportamentul fiecăruia luat separat şi nu raporturile cu celălalt. Atâta doar că regula consacră o anumită reţinere faţă de produsele activităţii celuilalt. Regula avută în vedere este următoarea: A, respectiv B nu beau apă de la fântâna (de la sursa de apă) îngrijită de către celălalt.

Putem vizualiza lucrurile imaginându-ne că individul A ocupă parcela din stânga în desenul de mai jos, iar individul B pe cea din dreapta. Nu folosim terminologia "drepturilor de proprietate", pentru simplul motiv că această chestiune este împarantezată; ea va fi abordată ulterior în discuţia noastră. Deocamdată presupunem că proprietatea nu reprezintă o problemă şi ne concentrăm asupra efectului regulii foarte simple pe care o urmează A şi B.



Segregarea constă pur şi simplu din faptul că individul A nu bea din sursa B, iar individul B nu bea din sursa A. Individul A nu ar avea nimic împotrivă ca individul B să vină şi să ia apă din sursa A, în schimbul unui bun sau serviciu oarecare. Problema este că nu pot raţiona astfel *amândoi*: ar rămâne fără apă.

Indivizii A şi B ar putea conveni însă să folosească o sursă la care să aibă acces amândoi. Desigur, asumpţia este că astfel obţin amândoi avantaje superioare.

De asemenea, în exemplul de mai sus sunt împarantezate pericolele legate de existenţa unei unice surse de apă şi de controlul asupra ei.

Deschiderea regulilor la revizuire

Mesajul experimentului imaginar de mai sus este foarte simplu: are sens să fie lăsat un spaţiu pentru reformarea regulilor (sau înlocuirea lor).

Oricât ar părea de ciudat la prima vedere, o regulă - deşi formulată într-un caz dat - tinde să fie foarte rigidă şi să se menţină - pentru că există mereu cazuri analoage la care poate fi extinsă. De exemplu, dacă averea familiei este moştenită integral de către primul născut, atunci vor exista permanent destule cazuri în care să nu se poată aplica altă regulă.

În felul acesta, ca într-o posibilă prelungire a exemplului cu dreptul de primogenitură, se ajunge în mod cert, pe măsură ce este sesizată posibilitatea unor aranjamente mai bune, la un conflict deschis sau latent. Dacă regula este absolut rigidă, lucrurile nu pot fi îndreptate. Soluţia este o *metaregulă a deschiderii*. Regulile au termene de valabilitate sau de revizuire.

În orice caz, ideea de bază este că metaregula deschiderii interzice formularea de reguli care nu sunt revizuibile. Acestea sunt deci reguli care nu pot fi recunoscute de către arbitru.

Aceasta nu înseamnă că regulile şi *trebuie* revizuite sau că trebuie *integral* revizuite.

Compensaţii pentru dezavantajele suferite sub regula care a fost revizuită?

Întrebarea din titlul acestui paragraf este asemănătoare cu cea referitoare la reguli "drepte" sau "nedrepte". O parte dintre argumentele formulate acolo pot fi reluate evident aici.

În modelele în orizontul cărora este dusă până în acest punct discuţia, există doar doi membri efectivi ai societăţii (individul A şi individul B). Ei cad de acord asupra regulilor împreună. Să zicem că A a trecut cu vederea avantaje pe care el/ea le-ar fi putut avea şi pentru care ar fi putut obţine acordul lui B. Aceasta nu înseamnă decât că în prima fază a procesului de argumentare, când A a revelat avantajele lui/ei, nu a sesizat un posibil câştig pentru sine (acceptabil

şi pentru B). Dar nu există de aici nici un motiv ca B să fie nevoit să ofere o compensaţie.

Este nu doar perfect posibil, dar chiar foarte probabil ca situaţii precum cea de mai sus să survină pe parcursul cooperării dintre A şi B. De pildă, B poate să facă o descoperire sau să-şi pună în valoare un talent şi astfel să deschidă un câmp pentru noi avanta-je. A descoperă atunci că ar putea coopera cu B la valorificarea noii descoperiri sau l-ar putea cumva ajuta. Amândoi ar avea avantaje superioare. A-i impune lui B o compensaţie înseamnă însă a-i da lui A o *putere* asupra lui B, ceea ce nu ar avea sens din pricina presupoziţiei că ei sunt egali atunci când introduc regulile.

Se va obiecta probabil la argumentele de mai sus din perspectiva ideii că modelul simplificat nu permite punerea adecvată a problemei compensaţiilor. Să zicem că menţinem, de pildă, modelele bilaterale, dar examinăm serii de cazuri. Astfel, cazul în care se constituie regula îi are drept protagonişti pe A şi B. Regula se extinde însă într-un caz analog în care sunt angajaţi în cooperare A' şi B'. Ei descoperă însă că trebuie să revizuiască regula. Individul B' a beneficiat o vreme de avantaje, sub vechea regulă, de care nu mai beneficiază sub noua regulă.

Problema unor astfel de modele îmbogăţite este legată de asumpţiile pe care le facem cu privire la legăturile dintre A şi A', respectiv B şi B'. Există între ei un fel de continuitate? Alcătuiesc ei o comunitate? Dacă da, atunci problema este că revenim la argumentul referitor la descoperirile sau talentele lui B. Comunitatea lui B şi B' ar fi precum un singur individ.

Preferinţa noastră este pentru o *asumpţie de individualitate*: A şi A' sunt diferiţi ca indivizi; la fel, B şi B'. Această asumpţie concordă mai bine, după părerea noastră, cu ideea însăşi de caz. Fiecare caz are individualitatea sa. De aceea, dacă analogile sunt posibile între cazuri apropiate, ele nu păstrează totuşi structuri invariante. Când lanţul se lungeşte, firul analogiilor, mai devreme sau mai târziu, se rupe.

Obligaţia lui B' este de a fi deschis la revizuirea regulii. Această obligaţie este generată de metaregula deschiderii. Dacă B' blochează revizuirea, atunci A' poate cere compensaţii. Dar aceste

compensaţii nu sunt, în nici un caz, menite să acopere dezavantaje create de B lui A.

Dincolo de problema compensaţiilor, discuţia de mai sus ne-a relevat necesitatea extinderii modelelor noastre. Vom face acest lucru în capitolul despre putere.

De altfel, o dezbatere despre reguli prost făcute sau despre aplicarea nedreaptă a unor reguli are sens dacă luăm în considerare problemele pe care le generează puterea unora dintre membrii societăţii asupra altora. Iar aceasta a fost, până acum, prin natura însăşi a modelelor noastre bilaterale, împarantezată.

Egalitate şi deschidere

Concluzia analizelor întreprinse în acest capitol poate fi sintetizată foarte simplu. Egalitatea nu este o soluţie la o problemă.

Egalitatea intervine ca presupoziţie. Din acest punct de vedere, ea este foarte importantă, atât în contextul elaborării de reguli, cât şi în acela al aplicării lor. Egalitatea este o soluţie precară a problemelor care survin pe parcursul cooperării.

Altele sunt soluţiile acolo unde ne-am aştepta poate ca egalitatea să ofere rezolvarea. Din această perspectivă, *deschiderea* regulilor la revizuire ne-a apărut ca un moment-cheie al constituirii şi reconstituirii sistemului de reguli. Un sistem de reguli care nu poate fi reformat blochează recursul la politică.

Interogaţii pe tema egalităţii şi deschiderii

1. Care ar fi avantajele şi dezavantajele următoarei analize a înţelesului egalităţii: egalitatea înseamnă că nimeni nu trebuie să accepte soluţiile altuia la problemele care îl privesc. Altă formulare: din punct de vedere politic, nu există şefi (societatea nu este o ierarhie).

(Atenţie: diferenţa dintre "probleme care mă privesc" şi "probleme care nu mă privesc" este ea însăşi problematică.)

2. Ar fi de dorit ca munca să fie transformată într-o dorinţă a omului?

(Observație: încercați să analizați și presupozițiile întrebării de mai sus! Este *posibil* ca munca să fie transformată într-o dorință?)

3. Vi se pare oare mai potrivită metaregula după care oricine descoperă noi surse de avantaje poate să refacă regulile în așa fel încât să captureze toate noile avantaje?

(Atenție: există o deosebire între obținerea de avantaje oricât de mari în condițiile unei reguli date și avantaje care ar fi obținute revizuind regula.)

4. Ar putea fi găsit un sistem de reguli care să nu trebuiască niciodată să fie revizuit?

5. Membrii unei comunități ai căror strămoși au fost în stare de sclavie în societatea dată trebuie să fie favorizați în compensație (prin acces preferențial la educație, slujbe ș.a.).

6. Ar putea o regulă care nu putea fi recunoscută (de pildă, autovânzarea ca sclav) să devină, după procesul de revizuire o regulă care poate fi recunoscută de către arbitru?

(Precizare: din punctul nostru de vedere, aceasta este o întrebare care poate primi doar răspuns negativ. Interesante ar fi problemele legate de argumentarea răspunsului.)

7. Ce înțeles ar căpăta sintagma "societate deschisă" din perspectiva ideii de deschidere la revizuire?

(Trimitere: vezi și "reperele dezbaterii" care urmează.)

7. *PUTEREA*

Dezbaterea pe tema puterii scoate încă o dată cu claritate în evidență contrastul dintre o abordare centrată pe definiții și una centrată pe probleme. Definiția puterii s-ar orienta imediat către funcția sau rolul pe care-l îndeplinesc cei care fac reguli, cei care judecă dacă regulile sunt respectate, cei care aplică sancțiuni ş.a.m.d. Dar acestea nu sunt lucruri relevante, pentru simplul motiv că le-am discutat deja. De exemplu, "puterea judecătorească" în acest sens este suma atribuțiilor unui arbitru (ideal!). Centrarea pe probleme caută să pună în lumină chestiuni relevante.

Analiza puterii pe care încercăm să o întreprindem aici este centrată nu pe tema a trei "ramuri" ale puterii, ci pe tipuri de *probleme* ale puterii (care sunt, de altfel, în număr mai mare decât trei).

Repere ale dezbaterii pe tema puterii

Puterea a fost uneori considerată scopul recursului la politică[1]. Asumpția explicită a acestei cărți este că ordinea este scopul-limită al recursului la politică. Contrastul este vizibil. Puterea ca scop generează poate cele mai dificile probleme ale politicii. Există o în-

---

[1] V.referirile şi expicațiile din articolul despre putere scris de Norman Barry în *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, ed. de Nigel Ashford şi Stephen Davies, Londra, Routledge, 1991, pp.202-205. În istoria politică a secolului al XX-lea momentul cel mai semnificativ din punctul de vedere al transformării cuceririi şi păstrării puterii într-un scop este reprezentat de Congresul social-democrației ruse din anul 1903. Atunci se enunță de către Posadovsky şi Plehanov ideea că legea supremă este victoria revoluției (cu alte cuvinte, trecerea puterii în alte mâini). Consecințele acestei declarații sunt analizate de către Isaiah Berlin (v. *Patru eseuri despre libertate*, pp.94-96, 293).

treagă documentare a fenomenului creşterii puterii şi a efectelor sale[2].

Deplasându-ne apoi către straturile de profunzime ale dezbaterii descoperim teme precum cea a "bunurilor publice". Dintre toate construcțiile teoretice discutate în capitol, bunurile publice sunt fără doar şi poate punctul nodal[3]. Caracterizate succint, bunurile publice sunt bunuri care ar găsi lesne consumatori, dar nu şi producători; motivul: consumatorii le pot consuma fără să le plătească şi fără să lase alți consumatori pe dinafară.

După unii autori, bunurile publice nici nu există[4]. Din această perspectivă, evident nu subzistă nici o justificare (pe baza bunurilor publice) pentru structuri politice publice de orice fel. Orice bun este privat şi poate fi produs privat şi este produs, dacă există o piață. Puterea politică este privită, fireşte, cu maximă suspiciune de către autorii de această orientare.

După alți autori, bunurile publice există. Nu trebuie însă trasă de aici concluzia că ele nu pot fi produse privat. De exemplu, fa-

---

[2] V., de exemplu, paginile consacrate de Jouvenel creşterii puterii (cf. Bertrand de Jouvenel, *Progresul în om*, Bucureşti, Editura politică, 1983, pp.401-402). Paginile acestea (extrase din volumul *Du Pouvoir* al lui Jouvenel) erau accesibile deci, la noi, chiar sub comunism. Jouvenel defineşte acolo extinderea puterii drept capacitatea de a dirija mai complet activitățile naționale. A "dirija", în terminologia adoptată aici, înseamnă mai multă legislație şi reglementare, precum şi extinderea puterii administrației publice.

[3] Pentru o caracterizare generală a problemei v. Tyler Cowen, "Public Goods and Externalities: Old and New Perspectives", în Tyler Cowen (ed.), *The Theory of Market Failure*, Fairfax, George Mason University Press, 1988, pp.1-26.

[4] Murray Rothbard ar fi un exemplu în acest sens. V. prezentarea rezumativă a argumentelor sale în problema bunurilor publice în Alexander H.Shand, *The Capitalist Alternative*, New York University Press, 1984, pp.101-103. Doar aerul şi apa oceanelor ar putea fi, după Rothbard, bunuri publice.

rurile marine sunt un bun public, deoarece vasele se pot foarte bine ghida după lumina lor, dar rămânând, să zicem, doar în apele internaționale; atunci când utilizează semnalele farului, se sustrag de la plată. Totuşi, asemenea faruri pot fi întreţinute de către firme private[5]. Puterea politică este privită tot cu mare rezervă de către autorii de această orientare, dar - la limită - ea poate fi acceptată ca un rău necesar.

Desigur, există şi situările politice care fac din bunurile publice temelia argumentării lor în favoarea chiar a statului[6]. Doar statul ar putea furniza bunuri publice. Pentru plată, statul recurge la strângerea de impozite, iar neplata impozitelor este sancționată de către stat.

În rezumat, existența bunurilor publice este sinonimă cu un moment de sincopă a cooperării dintre indivizi. Este ceea ce se numeşte, de altfel, o rămânere în pană a pieței. Problema este dacă depanarea se poate face prin cooperare voluntară sau trebuie să fie introdusă o cooperare prin constrângere.

Discuția este mai sofisticată decât pare poate la prima vedere. Ceea ce se vede deocamdată mai puțin este că nucleul întregii chestiuni este legat de costurile tranzacționale[7]. Costurile acestea sunt generate nu doar de alergătura implicată de găsirea celui mai bun raport preț/calitate sau de timpul consumat la negocieri. Este vorba şi de încrederea între parteneri.

---

[5] Celebru este argumentul elaborat pe această linie de către Ronald Coase ("The Lighthouse in Economics", în Tyler Cowen (ed.), *The Market Failure*, pp.255-277).

[6] Aceasta este aproape invariabil structura argumentelor când se cere ca structurile politice publice să asigure o mulțime de lucruri: de la apărarea națională, educație şi până la depoluarea râurilor şi eradicarea corupției.

[7] Cf. David Friedman, *Hidden Order*, p.268. V., de asemenea, articolul consacrat lui Ronald Coase, cel care a consacrat rolul costurilor tranzacțiilor, de David Friedman, "How to Think about Pollution", *Liberty*, vol.5, nr.3, ianuarie 1992, pp.55-59 (în special pag.57, unde se şi spune că "totul depinde (de costurile tranzacțiilor)").

Să spunem că se reunesc zece consumatori potențiali ai unui bun public. Ei se hotărăsc să plătească un producător. Au nevoie însă și de un mecanism care să-i mențină loiali unul față de altul. Altfel, cineva se poate sustrage de la plată în ideea că bunul, o dată produs, oricum îi este accesibil.

Statul nu este un panaceu la problema bunurilor publice. Este mai degrabă expresia extraordinarelor dificultăți de a găsi o bună soluție la probleme ca aceea de mai sus. De ce ar fi statul mai eficient când este vorba de derapaje de genul celui de mai sus? Sincopele statului ar trebui comparate cu acelea ale pieței.

Având în vedere aceste considerente, statul nici nu este introdus deocamdată ca atare în modelele din acest capitol și din următorul capitol. Aria problemelor guvernării este mai vastă decât aria problemelor statului.

Ideea îmbrățișată este aceea că nu există instituții garantate în mod absolut. Popper spune acest lucru despre democrație[8], dar ideea poate fi extinsă. Nu există mecanisme politice perfecte.

Nici faimoasa separare a puterilor nu este un mecanism politic perfect. Între altele, pentru că o separare a *puterilor* (ca atribuții ale ramurilor guvernământului) ar subordona rapid legiuitorilor, cel puțin într-un sistem în care sentințele judecătorești nu sunt izvor de drept, celelalte ramuri ale guvernământului. Iar, acolo unde legiuitorii ar fi copleșiți de avalanșa de reglementări pe care trebuie să le producă, s-ar ajunge practic la supremația executivului.

Pe bună dreptate, analizând sistemul politic american, Huntington observă că ideea de bază nu este separarea puterilor, ci a instituțiilor[9].

Problema puterii arbitrului

Ce se întâmplă oare dacă îl "dezîmparantezăm" pe C, în sensul că arbitrul devine un om precum toți ceilalți și acționează con-

---

[8] Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol.I, p.147.

[9] Samuel P.Huntington, *Viața politică americană*, București, Humanitas, 1994, pp.175-176.

form principiului raționalității individuale? Atunci, dacă arbitrul C are de ales între a aplica o regulă şi a profita de încălcarea ei, va adopta strategia încălcării regulii.

Dacă arbitrul este "dezîmparantezat" şi este tratat ca un om (care acționează după principiul raționalității acțiunii - maximizarea câştigului propriu), atunci arbitrului C i se aplică deci exact acelaşi raționament pe care l-am dezvoltat inițial în discuția despre problema cooperării.

Problema de mai sus o vom denumi problema puterii arbitrului. Nu definiția puterii este, după cum se vede aici, importantă, ci problema pe care o ridică puterea. Problema puterii este similară, structural vorbind, cu problema cooperării. Relațiile aflate sub semnul unei reguli se destramă de îndată ce una dintre părți întrevede un posibil avantaj unilateral.

Problema puterii pune în lumină fragilitatea sistemului de metareguli descoperit de noi până aici: toate presupozițiile şi metaregulile legate de libertate, dreptate, egalitate, deschidere şi altele pe care le-am putea descoperi sunt nesocotite sau se prăbuşesc în fața puterii.

Analiza problemei puterii ne va conduce, am putea spune *în mod natural*, la o revizuire a modelelor noastre care le va aduce mult mai aproape de situațiile politice reale.

După cotitura introducerii în discuție a puterii: modele bazate pe ideea unei comunități guvernate

Ce înseamnă oare această "apropiere de realitate"? Asumarea presupoziției existenței unui stat? Nu chiar. Nu ne grăbim chiar aşa de tare. Ceea ce este avut în vedere este ceva mult mai modest.

Gândiți-vă, de pildă, că mergeți cu prietenii la munte. Alcătuiți, în miniatură, o comunitate. Puneți bani la un loc pentru a cumpăra bilete de tren sau a plăti hotelul pentru tot grupul. Hotărâți în comun pe ce traseu veți merge. Poate că ți-e greu să participi la treaba asta şi atunci o laşi pe seama unui "ghid" sau a "pasionaților" din grup.

Grupul de excursionişti nu are structura unui stat, pentru simplul motiv că poți să-l părăseşti când vrei, că nimeni nu poate să

ia banii tăi cu forța (şi să numească asta impozitare legitimă) şi pentru că nu există un monopol asupra arbitrării conflictelor.

Într-adevăr, cea mai bună soluție pe care o au A şi B, ca membri ai unei presupuse comunități guvernate în sensul de mai sus, în problema puterii arbitrului C, este să aibă posibilitatea de a alege arbitrul. Prin urmare, soluția este recursul la un şir de arbitri C, C', C" ş.a.m.d. Presiunea concurenței este cea care îi face pe arbitri să nu aplice strâmb reguli: chiar dacă pe termen scurt ar rezulta din aplicarea incorectă a regulilor un avantaj, pe termen lung arbitrul îşi dă lesne seama că va putea fi înlocuit. Modelul nostru s-a modificat însă, devenind mai complex.

Modelul devine mai complex şi, evident, mai realist dacă lui A, B, C, C', C", ... li se alătură D, E, F, ..., care sunt, asemenea lui A şi B, non-arbitri. Ei sunt însă, conform principiilor încorporate în metaregulile politicii, cei care negociază şi renegociază reguli. Mai pot ei însă lua, asemenea lui A şi B, decizii în unanimitate?

Problema puterii în contextul revizuirii regulilor

Schimbarea în modelele din experimentele noastre gândite impune şi o regândire a procesului de negociere şi renegociere a regulilor.

Dilema cooperării este acum: a rămâne la reguli fixe (inițiale) sau a le renegocia. Dacă nu renegociază, membrii societății ratează posibilitatea de a avansa către niveluri superioare ale avantajului reciproc. Nerenegocierea este o irosire de şanse pentru toate părțile.

Dacă renegociază în doi (A şi B), decizia membrilor societății va fi luată întotdeauna în unanimitate. Când renegocierea are loc între foarte mulți membri ai societății, atingerea unanimității ar fi de-a dreptul imposibilă. Cerința unanimității ar bloca renegocierea. Decizia trebuie luată fără unanimitate.

Dar a lua decizia fără unanimitate înseamnă desigur că este deschisă calea către luarea de hotărâri în avantajul unilateral al celor care decid efectiv. Între dictator şi majorități nu există din acest punct de vedere nici o deosebire de natură. Este vorba despre aceeaşi problemă a puterii: puterea celor care fac reguli de a le croi în aşa fel încât să fie în avantajul lor. Şi, dacă ne gândim bine, nici nu ar fi rațional să procedeze altfel!

Problema de mai sus este şi mai dramatică în contextul unui număr foarte mare de membri ai societăţii, dispersaţi pe spaţii geografice mari. Aceştia decid prin reprezentanţi. Iar reprezentanţii sunt, la rândul lor, oameni (în sensul că urmăresc realizarea de avantaje proprii cât mai mari).

Problema puterii celor care produc bunuri publice

Ar fi interesant să revenim la cazul imaginar folosit în discuţia pe tema egalităţii: A şi B ajunseseră atunci la concluzia că ar fi mai avantajos să utilizeze o unică sursă de apă, fără reţineri pricinuite de regula segregării surselor de apă. Modelul modificat pe care îl folosim în prezent are mai mulţi membri ai societăţii. Toţi ar putea recurge la o unică sursă de apă. Să presupunem acum că sursa aceasta este pur şi simplu un izvor la care poate veni oricine, fără să dea nimic în schimbul apei. Este fântâna de la margine de drum, dacă vreţi să vă reprezentaţi mai plastic situaţia. Fiecare îşi poate potoli setea cu apa din această sursă. Pe scurt, acesta este un bun public.

Ce se întâmplă dacă sursa de apă nu există şi ea trebuie creată şi se stabileşte o regulă că se vor aduna bani de la toţi membrii comunităţii de către *Z*, care va produce bunul respectiv? Problema puterii lui Z este, ca şi până acum, generată de faptul că este un om ca oricare altul şi va folosi producerea de bunuri publice pentru a maximiza avantajul propriu.

Problema fuzionării puterii

După cum se vede mai sus, problemele puterii există oricum (în cazul arbitrului, al celor care decid regulile şi al celor care produc bunuri publice) şi fără ca puterile să fie reunite în mâinile unei singure persoane. Când C este identic cu Z şi este şi singura persoană care decide în privinţa reformării regulilor, ceea ce rezultă este, de fapt, o nouă problemă - pe care o vom denumi *problema fuzionării puterii.*

În cazul puterii fuzionate, cineva poate - de exemplu - decreta orice drept bun public; poate decide în favoarea sa atunci când este parte implicată intr-un caz (pentru simplul motiv că este şi arbitru).

Clasica soluție a problemei fuzionării puterii: contrapunerea instituțiilor și exercitarea echilibrată a puterii.

Este evident că separarea puterilor rezolvă problema fuzionării puterii. Marele defect al acestei soluții este că lasă complet neabordate cele trei probleme ale puterii luate separat.

Există un al tip de soluție: puterile nu sunt separate, dar sunt contrapuse "instituții". Definiția instituției avută aici în vedere poate fi vizualizată plastic sub forma unei ecuații:

Instituție = oameni + reguli.

Din perspectiva contrapunerii instituțiilor, societatea *nu este o unică instituție*. Societatea stă sub semnul pluralismului și al problemei cooperării.

Încă o dată despre importanța centrării pe probleme și nu pe definiții

Discuția despre putere constituie un punct de cotitură, un soi de placă turnantă în cartea de față. De aici putem porni la revederea unor teme ca libertatea și dreptatea. Dar tot de aici trebuie să plecăm pentru a înțelege chestiuni delicate precum raporturile dintre individ și stat.

Dacă ne-am concentra asupra definiției puterii, nu am pierde doar foarte multă vreme cu tot felul de distincţii sterile. Accentul s-ar muta pe funcțiile pe care le îndeplinesc în societate cei care dețin puterea. Dar a te centra pe funcțiile celor care dețin puterea înseamnă inevitabil a conduce discuția către îndeplinirea în condiții cât mai bune a acestor funcţii.

Centrarea pe definirea puterii conduce astfel la ideea cooperării celor care dețin puterea. Cum altfel și-ar putea îndeplini optim funcţiile? Iar problema fuzionării puterii este complet trecută cu vederea.

Contrapunerea instituțiilor politice este, desigur, sinonimă cu împiedicarea funcționării lor optime. Dar la mijloc nu este decât o generalizare a argumentului deja formulat în cazul arbitrului și al prezumţiei de nevinovăție. Reaua funcționare a instituțiilor politice

este răul mai mic. Problemele puterii, dacă sunt nerezolvate, generează rele mai mari.

Interogații pe tema puterii

1. Dacă puterea creează atâtea probleme, de ce să mai recurgem la politică?

(Sugestie: recursul la politică s-ar putea să nu fie o opțiune colectivă, ci un fenomen natural în relațiile interindividuale. Puterea s-ar manifesta fie că recurgem la politică, fie că nu recurgem la politică în sensul discutat aici.)

2. Care ar fi puterea cuiva care ar controla cu titlu personal (nu în urma unei înțelegeri cu ceilalți) unica sursă de apă a unei comunități, ca în exemplul imaginar discutat în text?

(Observație: statutul de bun public este unul relativ; atâta timp cât nimeni nu controla consumul de apă din izvor și consumul fiecăruia nu excludea consumul celorlalți, bunul respectiv era public. În întrebarea de mai sus bunul nu mai este public.)

3. Care este efectul prezenței unui șir Z, Z', Z" ... de producători concurenți de bunuri publice?

4. Alergările zilnice contribuie la sănătatea fiecăruia. Dacă se organizează sistematic "sportul pentru toți", chiar dacă eu nu particip beneficiez de pe urma sănătății mai bune a membrilor comunității. Dacă nu altceva, indivizi sănătoși pot oferi mai multe servicii pe care le-aș putea achiziționa. Nu ar apare însă o problemă de pute-re dacă există cineva care poate decide că alergările zilnice sunt sau nu un bun public (care ar trebui produs)?

8. PROPRIETATEA

Când am analizat tema libertății am ajuns la ideea de supremație a regulilor. Toată discuția de atunci era însă dusă la metanivel. Care ar fi forma regulilor la care ne referim? Am făcut doar o trimitere la regulile de proprietate. Ideea pe care o vom dezvolta în continuare este că regulile de proprietate nu sunt o categorie de reguli prin care se rezolvă problemele cooperării dintre indivizi, ci chiar *conceptul*, forma acestor reguli.

Repere ale dezbaterii pe tema proprietății

Contrastul cel mai semnificativ între teoriile despre recursul la politică este cel dintre teoriile centrate pe rolul statului (al guvernământului) și cele centrate pe rolul proprietății. Platon a fost citit cu predilecție ca un autor etatist[10]. John Locke este poate autorul tipic pentru cealaltă direcție: proprietatea precede statul; statul există pentru a apăra proprietatea[11].

Nu de puține ori, presupoziția orientării centrate pe proprietate este că statul e un rău; pentru unii este un rău necesar, pentru alții este un rău pur și simplu. Toată problema este să fie limitată sau eliminată puterea întruchipată de stat.

---

[10] Baza de plecare cea mai naturală este partea din *Republica* în care elita platonică este descrisă ca fiind lipsită de proprietate individuală (*Republica*, 464b - 466d). Idealul care este contemplat e cel al unei comunități neposesive.

[11] Scopul guvernământului este apărarea proprietății (cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed.Laslett, Cambridge University Press, 1963, al doilea tratat, par.127).

De aceea, chiar şi atunci când proprietatea este în centrul atenţiei, construcţiile teoretice pot fi foarte diferite. Pentru James Buchanan, regulile proprietăţii sunt reguli constituţionale[12]. Ele nu au însă un conţinut absolut, ci depind de "punctul în care ne aflăm"[13]. Singurul lucru general este doar faptul că trebuie distins între "al meu şi al tău"[14]. Este exact partea preluată şi de către noi în metaregula care cere să existe reguli de proprietate şi să se decidă după ele conflictele. Atâta doar că aici, la metanivel, nu există deloc reguli de proprietate.

O altă direcţie importantă este cea care vede bazele proprietăţii din perspectivă etică[15].

Obiecţia cea mai relevantă la adresa fundării etice a proprietăţii pare a fi lipsa testabilităţii empirice a teoriei despre proprietate.

Teoriile testabile empiric folosesc ideea că proprietatea înseamnă alocare de resurse. Trebuie examinat atunci care este forma cea mai eficientă de alocare a resurselor. Din punctul acesta de vedere, proprietatea privată are întâietate[16].

Piatra de încercare pentru proprietate este în cazuri de genul celor generate de poluare: trebuie închisă fabrica poluantă? sau tre-

---

[12] Cf. James Buchanan, *The Limits of Liberty*, pp.28-31, 63.

[13] Analiza lui Buchanan este, din acest punct de vedere, relativistă (cf. James Buchanan, *The Limits of Liberty*, p.87). Pornim, cum s-ar spune, de unde ne aflăm. Nu există o structură ideală a drepturilor de proprietate.

[14] James Buchanan, *The Limits of Liberty*, p.180.

[15] Murray Rothbard, discutând despre drepturile de proprietate, examinează trei filosofii etice: emotivism, utilitarism şi teoria drepturilor naturale. El se decide pentru ultima dintre ele, dar semnificativ este faptul că examinează aceste filosofii *doar* ca etici (cf.Murray Rothbard, *For a New Liberty*, New York, Libertarian Review Foundation, 1985 (ed.orig.1973), p.26 ş.u.

[16] Cf. Svetozar Pejovich, *The Economics of Property Rights: Towards a Theory of Comparative Systems*, Kluwer Academic Publishers, 1990 (am folosit trad.maghiară a cap.1,4-9, Budapesta, 1992).

buie schimbată destinaţia terenurilor poluate? Decizia este departe de a fi una uşoară. Ne întâlnim din nou cu probleme care au structu-ra deja familiară din discuţia despre bunurile publice[17].

David Friedman atrage atenţia asupra faptului că miezul acestor probleme este dat de costurile tranzacţiilor. Negocierile au un cost şi, de orice parte te-ai plasa, nu lipsesc situaţiile insolubile[18].

Pentru abordarea care fundează etic proprietatea simpla idee de a aloca drepturi de proprietate în funcţie de eficienţă este inacceptabilă.

În pofida divergenţelor, ceva uneşte însă toate aceste orientări. Proprietatea nu este un lucru, un obiect. Proprietatea priveşte raporturile dintre indivizi. Din perspectiva aceasta, proprietatea nu este altceva decât forma regulilor care guvernează raporturile dintre indivizi.

În concluzie, trebuie gândit îr termenii proprietăţii şi în zone unde suntem mai puţin obişnuiţi să o facem. Să spunem că un individ se plânge că a fost calomniat. Argumentul său este că i-a fost afectată imaginea. Este el oare proprietarul imaginii sale[19]? Gramatica pronumelor posesive s-ar putea să fie aici un rău sfetnic. Nu cumva imaginea este proprietatea celor care-şi formează o părere despre respectivul individ?

Regulile de proprietate

Ca formă-tip de reguli, regulile proprietăţii sunt încastrate în cazuri. De exemplu, ce înseamnă că individul A are "dreptul de pro-

---

[17] Un sinopsis al acestei problematici oferă David Friedman, "How to Think About Pollution", *Liberty*, ianuarie 1992, pp.55-59. V., de asemenea, David Friedman, "Law and Economics", articol în enciclopedia *The New Palgrave*.

[18] David Friedman, "How to Think About Pollution", p.59.

[19] După Murray Rothbard, imaginea cuiva nu este proprietatea sa, ci a celor care o făuresc. A poseda imaginea ta (în ochii celorlalţi) ar fi tot una cu a le impune opinii. (Cf. Murray Rothbard, *For a New Liberty*, p.95-96).

prietate" asupra restaurantului său? Poate să nu-l lase pe B să se așeze la masă (să zicem, pentru că B are pielea de culoare închisă). B va reclama și el un "drept de proprietate" - acela de a se așeza la o masă la care nu ședea nici un client și de a fi servit. Pentru un timp locul respectiv este în posesia sa.

Ca în cazul oricărei reguli, un drept de proprietate este o soluție a unui conflict. Pentru a-l putea operaționaliza este nevoie de:

1) o problemă (v. mai sus exemplul restaurantului);

2) o soluție (în problema dată);

3) o argumentare (care permite crearea de legături cu alte cazuri).

De pildă, în cazul de mai sus, ne putem imagina regula conform căreia A are drept de proprietate asupra restaurantului în sensul că el/ea decide câte mese să se pună în restaurant, ce mâncare se oferă clienților ș.a.m.d., dar nu are drept de proprietate asupra statului la masă. Acesta din urmă este un drept de proprietate al clientului și este exprimat printr-o soluție în favoarea lui B, în conflictul de mai sus.

Din exemplul anterior decurge imediat o concluzie foarte folositoare: dreptul de proprietate asupra restaurantului este, de fapt, nu *unul singur*, ci este un buchet de drepturi. A vorbi despre "dreptul de proprietate asupra restaurantului" este foarte înșelător, pentru că astfel se ascunde marea problemă a oricărei proprietăți: chestiunea compoziției buchetului de drepturi (ce intră și ce nu intră în mănunchiul respectiv).

Proprietatea publică sau supremația deciziilor politice

Să refacem puțin cazul imaginar de mai sus și să ne închipuim că în locul patronului restaurantului se află membrul Z al societății, care administrează restaurantul în numele tuturor membrilor societății. În ultimă instanță, decizii de tipul celor privitoare la felurile de mâncare servite în restaurant sunt *decizii politice*. Dacă se ivește un conflict între A și Z pe tema felurilor de mâncare și soluția conflictului este în favoarea lui Z, atunci dreptul de a decide în privința felurilor de mâncare intră în compoziția proprietății publice (asupra restaurantului).

Se observă imediat că există o distincție între un *bun* public şi o *proprietate* publică. Un bun public poate foarte bine să nu se afle în proprietate publică. A nu fi în proprietate publică ar însemna că individul A din cazul imaginar de mai sus ar avea câştig de cauză într-un conflict cu subgrupul celor care decid politic (şi din care el/ea nu fac neapărat parte!).

Proprietatea privată sau suveranitatea deciziilor individuale

În cazul imaginar cu care am început acest capitol un client sau o clientă se aşeza la masă şi aştepta să fie servit. El/ea au dreptul de a se aşeza sau nu şi de a sta (un timp limitat) la masă. Nu doar decizia patronului de a-i da afară, ci şi hotărârea tuturor celorlalți membri ai societății de a-i scoate de acolo nu ar avea câştig de cauză. Decizia clientului/clientei este, în acest sens, suverană.

Decizia clientului/clientei este, de asemenea, una *care nu presupune* recursul la politică (pe scurt, este nepolitică). Ea este pur şi simplu o decizie finală.

"Natura" proprietății private este, la urma urmelor, foarte simplă: ea rezidă tocmai în lipsa recursului la politică atunci când se stabileşte cursul acțiunii.

Putere şi proprietate privată: problema creşterii puterii

Proprietatea privată şi proprietatea publică delimitează două "sfere": una privată şi alta publică. Granița dintre ele este departe de a fi netă. Seamănă, în realitate, cu o zonă de fiorduri. Nenumărate peninsule ale proprietății private îşi fac loc printre golfurile proprietății publice.

Granița dintre sfera privată şi sfera publică este instabilă. Şi este firesc să fie aşa. Labilitatea graniței nu ține de fragilitatea distincției dintre privat şi public. Puterea are tendința de a se extinde.

Formele creşterii puterii nu sunt greu de identificat. Fie puterea impune reguli conform cărora tot mai multe bunuri sunt socotite publice şi sunt trecute în proprietate publică, fie numeroase reglementări ciobesc buchetul de drepturi de proprietate privată.

Începuturile extinderii puterii în dauna proprietății private au, de cele mai multe ori, temeiuri foarte plauzibile. Patronului de restaurant, din cazul nostru imaginar, i se interzice să includă printre felurile de mâncare şi otrăvurile. Chiar dacă ar găsi clienți! Nu are dreptul să-i ajute să se sinucidă. Apoi se găsesc alte şi alte motive pentru a restrânge buchetul de drepturi ce constituie proprietatea privată asupra restaurantului.

Resorturile extinderii puterii sunt aceleaşi ca şi în cazul celorlalte probleme ale puterii. În spatele "puterii" stau oameni. Cei care reformează regulile sau cei care administrază producerea publică de bunuri sunt oameni şi, pur şi simplu, găsesc noi şi noi avantaje (pentru ei) în extinderea puterii.

Problema creşterii puterii are, ca şi până acum, în spatele ei o dilemă. Dacă soluția ei este nerecurgerea la politică (şi deci suprimarea pe această cale a politicii), atunci nu mai există recursul la arbitri, posibilitatea de a renegocia regulile ş.a.m.d. Cum îmi apăr "proprietatea privată" asupra maşinii mele? Proprietatea privată asupra maşinii este o regulă, care nu înseamnă altceva decât că am câştig de cauză atunci când cineva vrea să-mi ia maşina. Dar dacă nu pot recurge la un arbitru ş.a.m.d., rezultă de aici că "a avea câştig de cauză" are un sens *fizic*. Pot păstra maşina dacă sunt în stare să lupt pentru ea.

Aranjamentul de mai sus se transformă rapid în haos. Toată ordinea se prăbuşeşte. Dar, pe de altă parte, recursul la politică ne duce către problema creşterii puterii.

Un excurs în sfera cazurilor dificile.

Înmănunchierea drepturilor de proprietate este un teren foarte rodnic pentru cazurile dificile. Să reluăm, de pildă, discuția despre instalarea de către A a unul ecran mare, circular, vizibil de oriunde din vecini şi pe care A proiectează filme pornografice.

De data aceasta discuția este dusă la nivelul regulilor de proprietate ca atare. Iar numărul vecinilor lui A este mare. Fiecare are motive să se teamă pentru copiii săi, care vor vedea ecranul montat de A.

Acestea ar fi datele problemei noastre. Înainte de a vedea de ce este dificilă, trebuie să fim atenți la două tipuri de probleme ale cooperării.

Primul tip ţine de dificultatea pe care o au un număr mare de cumpărători care vor să se asocieze pentru a achiziționa un bun public. Să zicem că nouăzeci la sută dintre cumpărători au strâns deja banii necesari şi se decid să achiziționeze ei bunul. Dar, bunul fiind *public*, ei nu sunt în stare să-i excludă de la consumarea sa pe cei care nu au plătit. Aceştia din urmă au un avantaj limpede în această situație. Iar raționalitatea individuală îi face, până la urmă, pe toți să se comporte precum cei zece la sută. Aceasta este o problemă de cooperare. Ea ar putea fi rezolvată prin adoptarea de reguli care includ sancţiuni pentru cei care se sustrag de la plata contribuției.

Pentru a pune la punct reguli şi a asigura respectarea lor, cumpărătorii trebuie însă să negocieze. Aceste negocieri au însă dezavantajele lor. Ele consumă timp şi nu numai timp. Merită oare rezultatul care se obţine sacrificiul făcut?

Al doilea tip de dificultate în cooperare are o structură simetrică în raport cu primul tip. De data aceasta este vorba despre un singur cumpărător care trebuie însă să achiziționeze părți ale unui bun de la un număr mare de deținători.

"Piesele" de cumpărat au valoare pentru cumpărător numai dacă sunt în număr complet. Să zicem că una dintre "piese" lipseşte. Întregul bun este de neutilizat. Cel/cea care deține ultima piesă poate să aştepte până când cumpărătorul oferă un preţ cât mai mare.

Să zicem acum că dreptul de a proiecta filme pornografice este deținut de proprietarul ecranului. Dacă părinții din vecini vor să se asocieze pentru a cumpăra acest drept de proprietate, atunci ei se lovesc de problema achiziționării de bunuri publice de către un grup.

Să admitem însă că drepturile de proprietate le au părinții care pot cere daune dacă se proiectează filme pornografice. Ei au dreptul de a nu vedea aceste filme. Ca să le poată totuşi vedea în condițiile dorite, proprietarul ecranului ar trebui să cumpere (toate!) aceste drepturi. Se loveşte însă de dificultatea cumpărării tuturor "pieselor" bunului său. Orice părinte care nu şi-a vândut încă dreptu-

rile poate să ceară oprirea proiecției și sancționarea proprietarului ecranului.

Problemele dificile ale proprietății și sursele creșterii puterii

Problema de mai sus este discutată îndeobște din perspectiva eficienței economice. Drepturile de proprietate sunt schimbate pe o piață. Dar mai sus, oricum s-ar fi procedat, schimbul se bloca. Dacă schimburile se blochează, atunci nu este posibilă nici alocarea cea mai eficientă a bunurilor.

S-ar putea însă ca perspectiva de mai sus să aibă limitele ei. Care ar fi rostul proprietății? Proprietatea a fost legată în cele de mai sus în mod strâns de reguli. Cu alte cuvinte, rostul proprietății este să rezolve problemele ivite pe parcursul cooperării.

Sursa dificultății mai sus stă în efectul de bumerang al problemei cooperării. Ea revine în noi și noi cazuri. Dacă de fiecare dată se recurge la politică, atunci de aici va izvorî creșterea puterii. Acesta pare a fi miezul dificultății în problema de mai sus, și nu eficiența.

Dacă proprietarul ecranului are și dreptul de a proiecta filme pornografice, iar piața nu rezolvă problema în conflictul cu vecinii, atunci recursul la politică va apărea ca o rezolvare. Cum negocierile sunt dificile, din pricina naturii însăși a problemei, este de așteptat ca rezultatul să fie rodul impunerii puterii uneia dintre părți.

Același raționament poate fi dezvoltat și în cazul în care vecinii dețin fiecare în parte dreptul de a-l împiedica pe proprietarul ecranului să proiecteze filmele.

Problema rămâne în picioare orice am pune în locul "filmelor pornografice". Dacă vrem să inversăm sensul dramatizării din experimentul imaginar, ne putem gândi că este vorba despre cercetări medicale potențial foarte folositoare pentru toată societatea.

Interogații pe tema proprietății

1. Cât timp nu se ivește vreun conflict, problema proprietății asupra unui bun nici nu se pune. Dacă utilizez un bun, este pur și

simplu al meu. Să presupunem acum că am utilizat un bun care nu a fost niciodată al nimănui. În caz de conflict, în favoarea cui ar fi formulată regula proprietății (a mea sau a părții adverse)?

(Observație: Trebuie făcută o comparație a rezultatului în problema de mai sus cu teoria lui John Locke, conform căreia munca amestecată cu un bun care nu se afla în proprietatea cuiva aduce produsul muncii în proprietatea producătorului.)

2. Dacă proprietatea este o regulă stabilită politic, atunci nu rezultă oare că şi proprietatea privată este rodul unei decizii politice? S-ar putea, politic, să mi se dea ceva sau să nu mi se ia?

(Trimitere: vezi capitolul despre drepturile individuale. *Dreptul de proprietate* este un drept individual. El nu poate fi alienat. Proprietarul poate înstrăina prin schimb proprietatea, sau o poate dărui, sau o poate lăsa moştenire. Dar nici el nu poate înstrăina dreptul de proprietate. De exemplu, în cazul unei moşteniri în care lipseşte testamentul, arbitrul decide aşa cum ar fi decis în mod normal proprietarul [lăsând celor mai apropiați moştenirea]. Metaregula supremației regulilor [de proprietate] este, de asemenea, de luat în considerare.)

3. De ce este relativ dificil de trecut proprietatea publică în proprietate privată?

4. (Sancționarea celor care încalcă drepturile de proprietate) Să zicem că sunteți la munte. Ați rămas fără mâncare. Sunteți epuizat. Ați dat peste o parcelă pe care cineva cultivă căpşuni. Nu este nimeni acolo însă ca să puteți cumpăra căpşuni. Aşa că mâncați fără să plătiți (pentru moment). Cât de mare ar trebui să fie "plata" (sancțiunea) pe care o primiți?

9. DREPTURILE INDIVIDUALE

Până acum nu am presupus în modelele noastre (situaţiile imaginare investigate) decât cel mult existenţa unei comunităţi guvernate. Problema creşterii puterii ne atrage totuşi atenţia asupra faptului că trebuie să examinăm şi ce se întâmplă în cazurile în care este presupusă existenţa unui stat.

Aceasta este o cotitură asemănătoare cu introducerea în discuţie a puterii. Ca şi atunci, modelele pe care ne sprijinim analiza se îmbogăţesc cu noi asumpţii.

Statul este produsul unei forme de creştere a puterii. Are probabil mai puţină importanţă, din punct de vedere filosofic, dacă această creştere ia chipul producerii masive a unui anumit bun socotit public (marile lucrări hidraulice, de pildă) sau a dezvoltării puterii militare etc. Oricum ar fi, un lucru pare evident: statul este un monopol. De regulă, este vorba despre un triplu monopol: arbitrul C din modelele noastre anterioare nu are concurenţă; introducerea şi revizuirea unei serii întregi de reguli se face numai de către corpuri legiuitoare; iar producţia anumitor bunuri, socotite publice, şi, uneori, chiar şi a altor bunuri aflate în proprietate publică este monopolizată.

Monopolul acesta nu are limite foarte clar definite, dar ideea de bază este limpede.

Repere ale dezbaterii pe tema drepturilor individuale

Tensiunile dezbaterii pe tema drepturilor individuale sunt cel mai bine sintetizate în documentul adoptat de O.N.U. în 1948: Declaraţia universală a drepturilor omului[20].

---

[20] Am folosit ediţia (în şase limbi), publicată de Amnesty International Belgique francophone, 1989, 124 p.

Friedrich Hayek găseşte printre rădăcinile ideatice ale *Declarației* cele patru libertăți despre care a vorbit Franklin D. Roosevelt: cele două libertăți tradiționale (libertatea cuvântului şi libertatea credinței religioase) şi cele două eliberări (eliberarea de lipsuri şi eliberarea de frică)[21]. Declarația din 1948 este eclectică pentru că încearcă să îmbine tradiția liberalismului clasic occidental cu viziunea provenită din Revoluția marxistă rusă[22].

Contrastul creionat mai sus este cel mai tranşant descris folosind termenii de "drepturi negative" (de genul libertății cuvântului) şi "drepturi pozitive" (de genul eliberării de lipsuri)[23].

Folosirea unei terminologii sugestive nu este însă sinonimă cu clarificarea conceptuală. Chiar în acelaşi mediu intelectual pot exista diferențe remarcabile. Aşa de pildă, profesorul A.Gewirth, de la Universitatea din Chicago, a construit o teorie elaborată a drepturilor omului, care include şi drepturile pozitive[24]. În schimb, în teza de doctorat, susținută sub conducerea lui Gewirth, Roger Pilon dezvoltă o teorie a drepturilor care face loc doar drepturilor negative[25].

---

[21] Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.II "The Mirage of Social Justice", Londra, Routledge, 1976, p.103.

[22] *Ibidem.*

[23] Îi datorez lui Roger Pilon ideea de a da prioritate distincției dintre drepturi negative şi pozitive, nu celei dintre libertate negativă şi pozitivă.

[24] Alan Gewirth, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, 1978, 394 p. (Cartea expune filosofia morală a lui Alan Gewirth.) Gewirth ajunge la ideea atât a unor drepturi la libertate, cât şi a unor drepturi la bunăstare. El respinge atât libertarianismul (care ar recunoaşte numai un drept la libertate), cât şi egalitarianismul (care recunoaşte numai dreptul la bunăstare) - v., în aceste sens, în special *Op.cit.*, p.313. Eseurile dedicate de Gewirth temei drepturilor omului sunt reunite în Alan Gewirth, *Human Rights. Essays on Justification and Application*, University of Chicago Press, 1982 (am consultat trad.fr., Paris, Les Editions du Cerf, 1987, 360p.).

[25] Roger Pilon, *A Theory of Rights: Toward Limited Government*, teză de doctorat, Universitatea din Chicago, 1979, 196 p. În esență, teoria lui Roger

O poziție proeminentă o au drepturile individuale (negative) într-unele dintre construcțiile filosofice libertariene. Ele reprezintă acolo veritabile puncte de plecare, cărămizile întregului edificiu teoretic.

Dintr-o altă perspectivă libertariană, David Friedman și-a manifestat scepticismul față de conceptul de "drepturi individuale". Argumentul lui David Friedman este că drepturile individuale nu pot fi puncte de plecare absolute. Ele nu rezistă în confruntarea cu cazurile dificile.

Friedman construiește argumente de genul următor: plec cu avionul meu personal; călătoria mea este riscantă pentru cei aflați în casele ale căror acoperișuri le survolez; le impun astfel o (mică) probabilitate de a fi omorâți; trebuie să le cer (să cumpăr) permisiunea lor? Concluzia este că drepturile individuale (de genul, "dreptul la viață") nu sunt de mare folos în astfel de cazuri[26].

Pilon este că există drepturi, dar acestea nu sunt atât de multe ca în Declarația O.N.U. din 1948; singurele drepturi justificate sunt cele care derivă din dreptul la libertate. Drepturile la asistență socială duc la încălcarea drepturilor ce decurg din dreptul la libertate. În inima teoriei lui Pilon se află o distincție între obligații negative și obligații pozitive (pp.40-64).

[26] Cf. David Friedman, *The Machinery of Freedom*, La Salle, Open Court, 1989, p.169 (parte din postscriptumul adăugat la ediția a doua a cărții).

În revista *Liberty* s-a desfășurat, pe marginea acestor idei ale lui David Friedman, o polemică. Sheldon Richman a replicat, pornind de la teoriile lui Ayn Rand și Tibor Machan. Pentru Richman, drepturile definesc o graniță morală în jurul fiecărui individ, graniță menită să-l apere de alți indivizi. Richman este nevoit însă să admită că frontiera aceasta este neclară, cu zone de trecere graduală. Clarificarea ar veni însă de la contextul social. Rostul drepturilor este să dea un punct de pornire pentru dreptul de proprietate (care se constituie, pornind de la acest start, caz cu caz, după metoda dreptului jurisprudențial). Richman respinge tehnica producerii de cazuri dificile pentru a respinge ceea ce el socotește că sunt principii universale. (cf. *Liberty*, iulie 1990, pp.39-40.)

Drepturile individuale ca drepturi de proprietate privată inalienabile

Creşterea puterii trebuie examinată acum ca o creştere a statului. Ne-am putea imagina următorul caz: statul începe să facă oferte (de nerefuzat!) indivizilor, iar aceştia vând treptat drepturile lor de proprietate privată. Totul devine proprietate publică.

Problema în cazul de mai sus este dacă *toate* aceste tranzacții pot fi recunoscute de un arbitru C independent. Presupoziția independenței lui C este importantă. Un arbitru dependent de stat ar da, evident, decizii de recunoaştere a tuturor tranzacțiilor.

Drepturile individuale sunt, de fapt, soluții la problema de mai sus. Nu toate tranzacțiile pot fi recunoscute. Cazul care slujeşte drept precedent este cel al autovânzării ca sclav.

Este dreptul de a deține arme un drept individual?

Lista drepturilor individului este variată şi, la prima vedere, am putea crede că ea depinde de contextul cultural-istoric. Într-un fel, aşa şi este. În unele țări dreptul de a purta arme este efectiv un drept al indivizilor. Cheia înțelegerii drepturilor individuale rezidă însă nu în articolele trecute pe listă, ci în natura soluției la problema expansiunii puterii statului. Drepturile individuale blochează efectele monopolului asupra introducerii şi aplicării regulilor.

Blocarea efectelor monopolului conduce la aproximarea situației dintr-o comunitate guvernată. Dreptul la emigrare/imigrare liberă, de pildă, îmi dă posibilitatea să aleg statul. Cu alte cuvinte, cetățenii pot vota "cu picioarele". Se creează astfel o concurență între state.

Dreptul de a purta arme le dă posibilitatea cetățenilor să se apere şi singuri. Monopolul statului asupra producerii de securitate este îngrădit.

Este oare statul cel care acordă drepturi?

Statul a fost descris sumar mai sus drept un monopol. Dacă este să-l punem sub lupă, vom descoperi imediat că este un mănunchi de instituții. Nu este obligatoriu ca fiecare dintre aceste instituții să monopolizeze ceva (de pildă, împărțirea dreptății). Împre-

ună, aceste instituţii monopolizează însă aproape în totalitate o serie de domenii de acţiune (de pildă, recursul la violenţă este monopolizat în mare măsură de armată şi de poliţie).

Drepturile individului au fost descrise, la rândul lor, ca soluţii la conflicte între individ şi stat. Concret, acestea sunt conflicte dintre individ şi instituţii ale statului.

Cum ar putea statul să fie şi parte în conflict şi sursă (unică) a regulii care rezolvă conflictul? Concluzia este că drepturile individului *nu sunt ceva "dat de către stat"*.

Asigurarea drepturilor individuale

Dacă statul nu dă drepturi, ne-am putea întreba probabil dacă nu cumva le asigură. Din nou va interveni obiecţia de mai sus: nu se poate să fii şi parte implicată în conflict şi arbitru. Un asemenea arbitru nu ar avea cum să fie imparţial.

Se vede imediat însă că monopolul statului asupra arbitrării conflictelor (cu alte cuvinte, asupra împărţirii dreptăţii) ridică serioase probleme. Dacă statul este arbitru monopolist, atunci este şi parte, şi judecător.

Singura soluţie care se întrevede la dificila problemă de mai sus este contrapunerea instituţiilor. Ea a fost discutată deja ca o soluţie la problema fuzionării puterilor. Abia acum se vede de ce este important ca nici una dintre instituţiile statului să nu aibă monopol. Conflictul dintre individ şi stat este redus, ca mai sus, la un conflict între individ şi o instituţie a statului. O altă instituţie, contrapusă celei care este parte în conflict, va sluji drept arbitru.

Pornind de la asumpţia existenţei statului, se înţelege lesne rostul *nedeţinerii* integrale de către instituţii a unei "puteri". Nu puterile trebuie separate în stat. Acest lucru ar agrava problemele, pe care şi aşa le generează oricum puterea.

De asemenea, este foarte importantă contrapunerea instituţiilor. Dacă ele cooperează, sursa de arbitri independenţi dispare.

Drepturi negative şi "drepturi pozitive"

Limbajul drepturilor individuale este adesea foarte înşelător. Este oare acelaşi lucru dreptul de exprimare a opiniilor şi dreptul de a avea o locuinţă?

Felul în care sunt tratate răspunsurile la întrebările de mai sus este adesea foarte alunecos. Să încercăm însă să clarificăm puţin lucrurile.

Să luăm drept exemplu chiar cartea de faţă. Ce înseamnă că am dreptul la exprimarea opiniilor cuprinse în ea? Înseamnă că nimeni nu mă poate împiedica să o public. Dacă vreo instituţie a statului încearcă să mă cenzureze, dreptul meu individual este întruchipat de faptul că am (sau ar trebui să am) întotdeauna câştig de cauză.

Conflictul cu statul este aici problema *relevantă*! Un conflict cu alţi indivizi ar fi o problemă de drepturi de proprietate în sens uzual. Cine are drept de proprietate asupra opiniilor exprimate în carte? Dacă eu am drept de proprietate, atunci am şi dreptul de a face să circule opiniile respective.

Desigur, miezul disputei este legat de *punerea în circulaţie* a opiniilor. Statul-cenzor pretinde că mă poate împiedica să aduc la cunoştinţa altora opiniile mele. De asemenea, pretinde că nu pot vinde altora drepturile de autor.

Ceea ce este inalienabil este tocmai dreptul meu de a *pune în circulaţie* ceea ce am scris. Statului sau vreunui individ particular nu i se cere să mă *sprijine* în punerea în circulaţie a acestor idei. Conţinutul dreptului meu individual este, în acest sens, pur negativ.

Drepturile individuale sunt, în sensul acesta, *drepturi negative*. Expresia nu este decât o formă, cam pleonastică, de a întări ceea ce oricum era presupus.

În schimb, dreptul de a avea o locuinţă este ambiguu. Ar putea fi înţeles în chip *pozitiv*: statul are obligaţia de a-mi furniza o locuinţă. Atunci întrebarea este de unde-şi procură statul locuinţă? Cine contribuie la finanţarea construcţiei ei?

Problema puterii statului

Argumentarea de mai sus ne conduce direct la ceea ce vom denumi pe scurt *problema statului*. Ea apare în prelungirea problemei creşterii puterii.

Dreptul la exprimarea opiniilor este o soluție la problema creşterii puterii. Lucrul acesta este de-a dreptul evident şi este subliniat în sintagma "drept negativ".

În cazul construcției locuinței, lucrurile stau exact pe dos. Pentru a asigura "dreptul" respectiv, statul trebuie să perceapă impozite suplimentare. Oricât de mic ar fi procentul în cazul exemplului nostru, tot este vorba despre o creştere a puterii statului.

De aceea, "drepturile pozitive" nu sunt *drepturi individuale*. Dacă le-am trata ca drepturi, atunci implicit am admite exercitarea unei constrângeri suplimentare necesare pentru a strânge impozite în vederea asigurării "drepturilor" respective. Or, aceasta nu este o soluție, ci o contribuție la accentuarea problemei creşterii puterii.

Aceasta nu înseamnă că, în condiții determinate, statul nu poate să ofere cuiva o locuință. Tot ceea ce vrea să spună argumentul de mai sus este că nu e vorba despre un drept individual. Este vorba despre un aranjament de alt tip între membrii societății. Ceea ce nu există este ideea de inalienabilitate, de lucru care nu-ți poate fi refuzat.

Discuția despre strângerea de contribuții de la membrii societății ne-a condus însă spre o mare problemă pe care o ridică existența statului. Ce se întâmplă dacă un individ nu vrea să plătească partea sa de contribuție? Atunci este constrâns să plătească!

Dacă există vreun monopol limpede al statului, atunci acesta este cel de a-i constrânge pe indivizi să contribuie la sporirea fondurilor statului.

Pentru a vedea şi mai clar problema puterii statului, este suficient să admitem că proprietatea este un drept individual şi că, pe de altă parte, veniturile pe care le obține un individ sunt proprietatea sa. Atunci cum se face că statul îl constrânge pe individ să plătească impozit pe venit?

Problema de mai sus ar putea fi "rezolvată" verbal, spunând că doar venitul net (cel care-mi rămâne după plata impozitelor) este proprietatea mea. Venitul total trebuie împărțit cu statul.

Ce scapă în "rezolvarea" verbală este problema cum se determină mărimea părții care-mi revine mie şi a celei care merge la stat? Nu este posibil ca acest lucru să-l facă însuşi statul. El este parte în toată această dispută.

Problema este una de ordine (în sensul folosit în această carte). Dacă partea de contribuție a individului variază dezordonat, arbitrar, atunci rezultatul este o stare de dezordine în cooperarea dintre indivizi.

Se spune că democrația este o soluție la problema puterii statului. Ea este subiectul capitolului următor.

Interogații pe tema drepturilor individuale

1. Cele mai multe dintre teoriile politice care apelează la ideea de drepturi individuale introduc aceste drepturi ca pe un fel de asumpții primare. Indivizii au drepturi într-o stare naturală. Ce s-ar putea construi mai departe din această perspectivă? Cum ar apărea statul în acest caz?

(Observație: ideea firească, din această perspectivă, este că indivizii cedează drepturi statului; în orice caz nu statul este cel care constituie sau defineşte drepturile.)

2. În cazul statelor zise totalitare, în ce ar consta monopolul deținut de către stat? Toate componentele acestui monopol sunt ele oare efective? Există şi unele zone monopolizate doar cu numele?

(Trimitere: vezi şi discuția despre limitele planificării în continuare.)

3. Cum ați structura o listă a drepturilor individuale? Lista aceasta ar fi finită sau infinită?

4. Ca orice drepturi de proprietate, drepturile individuale pun probleme dificile atunci când se încearcă identificarea contururilor care le definesc. Cum ați concilia dreptul la libera exprimare a oricărui individ cu dreptul oricărui alt individ de a nu se spune despre ea

sau el lucruri neadevărate, în mod deliberat şi cu intenţia de a face rău?

5. (Continuare la întrebarea de mai sus) Este oare o abordare empirică a recursului la politică incompatibilă cu ideea de drepturi individuale?

6. (Interogaţie referitoare la exemplul cu punerea în circulaţie a acestei cărţi.) Ca şi în cazul locuinţei, nu ar fi posibilă oare o interpretare "pozitivă" a dreptului de a pune cartea în circulaţie?

(Precizare: în text, autorul presupune existenţa a două *probleme* diferite: problema cenzurii, pe de o parte, şi problema cooperării indivizilor în contextul regulilor statului pentru a asigura producerea şi consumul anumitor bunuri.)

7. I.Berlin a făcut o distincţie între libertate negativă şi libertate pozitivă (v. Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Humanitas, 1996, pp.203-218). Ar fi fost oare mai potrivit să accentuăm această distincţie şi nu pe aceea dintre drepturi negative şi drepturi pozitive. Care ar fi deosebirile dintre cele două distincţii şi motivele concentrării asupra uneia dintre ele?

8. Modelele cu un număr restrâns de indivizi nu sunt doar utile ca un cadru pentru experimente imaginare; ele sunt şi demonstraţii de existenţă ale recursului la politică la niveluri ale unor comunităţi mai mici. Să zicem că aceste comunităţi ar încălca drepturi care, din punctul de vedere al comunităţii mari, sunt drepturi individuale. Care sunt efectele intervenţiei comunităţii mari în apărarea drepturilor individuale? Ar putea fi vorba, oarecum paradoxal, de o creştere a puterii statului?

10. DEMOCRAȚIA

Problema democrației într-un stat nu este altceva decât o reluare a problemei puterii în contextul procesului de negociere/renegociere a regulilor. Ideea de bază a democrației este că majoritățile sau reprezentanții acestora decid care vor fi noile reguli. Cum majoritățile sunt compuse din oameni, ne așteptăm ca aceștia să decidă în așa fel încât să maximizeze avantajul lor. Nu afectează aceasta însă *ordinea* din societate, concepută ca un aranjament bazat pe avantajul reciproc?

Desigur că democrația afectează ordinea din societate și, în sensul acesta, este un rău. Dar intră în joc intuiția fundamentală privitoare la eficacitatea recursului la politică: producerea răului cel mai mic. Argumentul în favoarea democrației ar fi că ea este răul cel mai mic!

În comparație cu democrația, dictatura unui individ sau dominația unei minorități este un rău mai mare. Cei dezavantajați reprezintă în acest caz o majoritate.

Repere ale dezbaterii pe tema democrației

Mulți intelectuali nu au iubit democrația. Argumentele lor contra democrației sunt, în fond, foarte simple. De ce să prevaleze opinia celor mulți? E foarte probabil că mulțimea nu are *cunoașterea* necesară pentru a lua decizii politice bune. Cei puțini, dar competenți ar fi cei care trebuie să conducă[27].

---

[27] Problema ca atare este pusă de Platon în *Protagora*, 319b - 319d. Platon descrie felul în care atenienii nu acceptă decât sfatul specialiștilor când este vorba despre construcții de clădiri, de nave etc.; când este vorba însă de treburile publice, toți se prind să intervină. În *Protagora* ideea pare

Deopotrivă, partizanii libertăţii individuale nu agreează democraţia. Ce drept are o majoritate ca să constrângă fie şi un singur individ să facă ceea ce nu doreşte[28]?

Critica individualistă a democraţiei ne atrage indirect atenţia asupra căilor pe care pot fi formulate apărări ale democraţiei. Cel mai bun argument în favoarea democraţiei pare a porni de la premisa (deja discutată aici) a imposibilităţii practice de a realiza unanimităţi[29] atunci când o comunitate guvernată renegociază regulile. *Mutatis mutandis*, lucrul acesta este desigur adevărat şi atunci când presupunem că există un stat. Existenţa statului nu îmbunătăţeşte cu nimic situaţia.

Umbra dictatorului binevoitor pluteşte însă de multă vreme asupra democraţiei. El ar putea fi justificat dintr-o anumită perspectivă utilitaristă: cea care are drept presupoziţie că indivizii sunt un fel

---

a fi că politica nu este o "specialitate" (pe care o înveţi). Dacă ar sta însă în picioare ideea unui rege-filosof care ştie cum să conducă, atunci ar rezulta totuşi ideea incompetenţei mulţimii (de examinat este, în acest sens, *Republica*, 471d - 502c).

Nu aş sări la concluzia că argumentul este prezent la Platon. Mai degrabă trimiterea potrivită pare a fi la ideile despre tehnocraţi capabili să pună ordine în treburile publice.

[28] Răspunsul negativ la această întrebare este argumentat foarte strâns de Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, New York, Harper, 1976, 118 p. Obligaţia primordială a fiecărui om este să refuze să fie condus, fie şi de către o majoritate.

Critica argumentelor lui Wolff este făcută de către Robert Dahl, în *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp.47-49. În teoria lui Dahl superioritatea democraţiei este dată de dispersarea centrelor de putere. Dahl este preocupat, de asemenea, de binele comun al comunităţii democratice (pp.280-308), ceea ce accentuează evident contrastul cu poziţia individualistă.

[29] Pentru o discuţie pe această temă vezi James M.Buchanan şi Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, cap.7, pp.85-96.

de aparate de măsură. Ceea ce contează este utilitatea totală, la nivelul întregii societăți[30].

Imposibilitatea teoretică a dictatorului binevoitor este argumentată în continuare folosind o tehnică inspirată în parte din discuția despre ignoranța rațională[31], în parte din discuțiile în problema planificării[32].

Ce mecanism al democrației îi determină însă pe cetățeni să participe la luarea deciziilor? Simțământul că demnitatea lor este luată în considerare? Poate.

Există însă și ipoteze foarte șocante la prima vedere. Democrația este un spectacol, aidoma unei întreceri sportive. Ca și acolo, cluburile (partidele politice deci) vând și partizanatul[33]. Alegătorii participă la alegeri aidoma suporterilor. Dacă adăugăm însă și faptul că acești suporteri sunt și arbitri rezultă imaginea mai realistă a problemelor pe care le pune democrația.

Democrația este o instituție plină de pericole. De multă vreme s-a atras atenția asupra pericolului tiraniei majorităților. Astăzi mai periculos pare însă egoismul grupurilor capabile să exercite presiuni și să obțină avantaje pe seama celorlalți[34].

---

[30] În prima sistematizare dată utilitarismului, de către Jeremy Bentham, se găsește principiul faimos al celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de indivizi. Pentru o succintă prezentare critică a utilitarismului v. Norman Barry, *Modern Political Thought*, pp.118-127.

[31] Cf. David Friedman, *Hidden Order*, p.289.

[32] V. reperele dezbaterii despre planificare în capitolul despre piață.

[33] Cf. David Friedman, *Hidden Order*, pp.290-291.

[34] Accentul pe *egoismul* grupurilor de interese este pus de către Hayek, în *Law, Legislation and Liberty*, vol.3 "The Political Order of a Free People" (1979), p.89. Pentru o prezentare succintă a felului în care se exercită presiunile grupurilor de interese v.Karen Vaughn, "Constituția libertății din perspectivă evoluționistă", pp.300-302.

În concluzie, pe de o parte, bilanțul discuției pe tema democrației este făcut: ea este cea mai bună pavăză contra tiraniei[35]. Pe de altă parte, chestiunea deschisă este cea a restructurării instituționale a democrației, pentru a o împiedica să genereze chiar ea pericolele de care se presupune că ne ferește.

Dezbaterea este totul, rezultatul final nu este nimic

Argumentul în favoarea democrației poate fi întărit. Într-o democrație există pentru minorități avantaje colaterale, importante chiar și atunci când - în problema aflată în dezbatere - decizia nu este în favoarea punctului lor de vedere.

Să zicem că fac parte dintr-o minoritate care susține un punct de vedere ce este înfrânt la votul ce urmează unei dezbateri. Am pierdut oare, în acest caz, totul (în problema dată)?

Cheia răspunsului la întrebarea de mai sus vine din direcția recursului la dezbatere. Fără dezbatere, într-adevăr, am pierdut pur și simplu. Desigur, de dragul ducerii până la capăt a experimentului nostru imaginar, este relevant să admitem asumpția că partea învingătoare ne-a făcut concesii și, astfel, nu am pierdut *toate* avantajele pe care le-aș fi putut obține. Dar ceea ce am pierdut *în totalitate* dacă nu se recurge la dezbatere este posibilitatea de a sesiza care este argumentarea în favoarea soluției date.

Soluțiile fără argumentare nu sunt decât reguli trunchiate. Extinderea lor se plasează sub semnul arbitrarului. De ce s-ar potrivi o soluție analoagă într-un alt caz? Fără a ști care este argumentarea nu pot prevedea efectele extinderii soluției la noi cazuri. Sunt la cheremul părții învingătoare.

Dacă argumentarea există, atunci pot să-mi fac o idee mai exactă asupra a două lucruri. Primul este mulțimea strategiilor părților și avantajele care rezultă pentru diferitele părți în condițiile diferitelor combinații de strategii. Al doilea este sesizarea regulii, deoa-

[35] Hayek scrie că democrația este singura protecție contra tiraniei (Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.3, p.5).

rece am înțeles nu doar care este soluția dată, ci și care este argumentarea.

A avea o idee exactă despre avantajele părților în condițiile diverselor combinații de strategii de acțiune este un bun punct de start pentru explorarea căilor către niveluri superioare ale avantajelor părților. Pot astfel sesiza cum aş putea să trezesc interesul celorlalți pentru o reformare a regulii.

Din cealaltă perspectivă, cea a anticipării cursului pe care-l va urma aplicarea regulii, ceea ce câştig este posibilitatea de a-mi face planuri. Când felul în care se va extinde regula nu poate fi anticipat, planurile acestea au un viitor extrem de nesigur. Astfel, chiar dacă spațiul meu de mişcare a fost restrâns prin înfrângerea suferită la vot, libertatea mea creşte.

Miza dezbaterii nu sunt adevărurile, ci regulile

Dezbaterea democratică nu urmăreşte stabilirea de adevăruri. Dacă ar face aşa ceva, democrația ar fi într-adevăr vulnerabilă la argumentul că mulțimile dispun de o cunoaştere precară.

Să admitem însă teoria de mai sus, conform căreia dezbaterea democratică are drept scop stabilirea adevărului, şi să ne imaginăm acum un experiment gândit menit să testeze această teorie.

Să zicem că se află în dezbatere problema producerii şi răspândirii de materiale pornografice. Punem în paranteze chestiunea spinoasă a definirii pornografiei. Una dintre părți susține că materialele pornografice pot fi produse şi răspândite fără opreliști. Alta cere suprimarea lor. Punem în paranteze şi chestiunea unor posibile soluții nuanțate (*sex shop*-uri fără vitrine etc.).

Dezbaterea se încheie cu un vot care dă câştig de cauză uneia dintre părți. Rezultatul ca atare l-am putea pune în paranteze. Să zicem, pentru a nu da un aer prea abstract experimentului imaginar, că admitem, ca pe o asumpție, victoria celor care se pronunță pentru suprimarea pornografiei.

Ceea ce rezultă este o regulă. Aici este vorba de un cuplu format din suprimarea pornografiei şi argumentarea degajată prin dezbatere în acest sens. Un asemenea cuplu nu este nici adevărat, nici fals. Asta pentru simplul motiv că argumentarea nu este nici

adevărată, nici falsă. Premisele de la care pleacă argumentarea pot fi adevărate sau false; concluziile la care se ajunge prin argumentare sunt adevărate sau false. Argumentarea poate fi greşită sau nu. Este greşită, de pildă, dacă premisele folosite sunt false sau dacă trecerile de la premise la concluzii nu sunt logic valide (nu ar conduce întotdeauna de la premise adevărate la concluzii adevărate).

Dacă ținem cont şi de faptul că o regulă este un cuplu (soluție + argumentare), atunci este şi mai limpede că starea obținută este aceea de avantaj pentru una dintre părți.

Nu ar crea totuşi mai lesne ordine un dictator binevoitor?

S-ar putea imediat obiecta la susținerea de mai sus că a determina regula care se aplică în cazul dat nu înseamnă altceva decât a stabili dacă este adevărat că regula respectivă rezolvă cel mai bine problema dată. Altfel spus, un dictator binevoitor ar putea calcula felul în care s-ar atinge ordinea (în sensul de stare de avantaj reciproc maxim pentru părți).

Poate că unul dintre rezultatele cele mai neaşteptate ale filosofiei politice este că dictatorul binevoitor nu ar putea pur şi simplu rezolva problema pusă.

Obiecția ne propune, în fond, un experiment imaginar în care raționalitatea individuală a dictatorului este pusă în paranteze. Dacă nu ar fi aşa, am respinge rapid intervenția sa pe temeiul că dictatorul şi-ar folosi puterea ca orice om, în avantajul său, şi astfel nu s-ar obține ordine, ci totul ar fi decis în avantajul dictatorului. Dacă este binevoitor, lucrurile decurg altfel: dictatorul evaluează avantajele, admise sub diverse reguli, pentru fiecare parte şi stabileşte ce este mai bine pentru toți.

De asemenea, vom presupune că nu se admite prezumția de reglementare (conform căreia membrii societății au voie să întreprindă ceva numai dacă există o permisiune expresă a dictatorului). Este deci asumată prezumția de libertate. Astfel, superioritatea dictatorului față de democrație depinde doar de regulile pe care este capabil să le formuleze.

Să mai admitem, de asemenea, că dictatorul ar putea ghici soluția. Acest lucru nu ar fi suficient pentru ca să fie dată o regulă. Lipseşte argumentarea.

Ca să formuleze argumentele sale, dictatorul are nevoie de date cu privire la avantajele membrilor societății într-o situație sau alta. Or, la multe dintre situațiile de luat în considerare indivizii nici nu s-au gândit. Chiar dacă ar fi să evalueze fie şi superficial avantajele, tot ar rezulta un cost pentru individ (timp consumat, efort de imaginație, oportunități ratate). Dacă este rațional, individul va respinge ideea de a suporta acest cost.

Membrii societății nu ar acționa aşadar rațional dacă ar furniza date dictatorului. Posibilitatea de a formula regula este blocată.

Indivizii dau la iveală datele necesare doar dacă sunt stimulați. Ar avea vreun rost ca indivizii să plătească impozite pentru ca apoi dictatorul să-i stimuleze să ofere datele relevante? Dacă tot se pune problema ca indivizii să fie antrenați în procesul de formulare a regulii, cel mai simplu este să facă acest lucru preluînd ei rolul dictatorului.

Stimulentul este însăşi participarea la procesul democratic

Există o problemă vestită, formulată în legătură cu participarea la vot a alegătorilor într-o democrație. Gândiți-vă că duminică se țin alegeri şi se desfăşoară turul final al alegerilor prezidențiale. Au rămas în cursă doi candidați. De votat votează însă milioane de oameni. Votul dumneavoastră este doar unul singur. Cu sau fără el, rezultatul va fi probabil acelaşi. Şansa ca votul dumneavoastră să fie decisiv este extrem de mică. Costul deplasării până la secția de vot (timp consumat, riscul de a fi lovit de o maşină pe drum ş.a.m.d.) nu este compensat de avantajul improbabil de a fi cea/cel care decide soarta alegerilor.

Democrația se confruntă cu aceeaşi problemă pe care nu o putuse rezolva dictatorul binevoitor. Ce-i drept însă, în cazul democrației, oamenii cel puțin participă la vot. Faptul că o fac are un aer paradoxal.

Dezlegarea paradoxului pare să stea în însăşi participarea la procesul democratic. Această participare în sine constituie un stimu-

lent. În plus, cum arătam mai sus, chiar dacă pierzi, ai ceva de câştigat de pe urma dezbaterii democratice. Argumentul se poate extinde în cazul în care nu este vorba decât de costul participării ca atare. A înțelege regulile care sunt adoptate este un mare avantaj.

Adoptarea democratică a regulilor ca un proces de arbitraj

Democrația este un răspuns la o mare problemă: cine face regulile? La nivelul modelelor cu doi participanți această problemă este pusă în paranteză prin însuşi modul în care sunt construite modelele.

Răspunsul este că regulile nu pot fi stabilite decât de membrii societății. Mai precis, cel mai bun lucru pe care-l pot face este să gândească folosind propriul lor cap.

Membrii societății sunt aidoma membrilor juriului unui concurs. Ei au de ales între diversele propuneri (ale politicienilor). Desigur că modelul ar putea fi îmbogățit, dar îl vom lăsa în acest stadiu. Astfel este pusă, de pildă, în paranteze chestiunea alegerii de către membrii juriului mare a unui juriu mai mic (legiuitorii), care face de fapt regulile.

O posibilă obiecție la construcția de mai sus ar fi că nu este foarte limpede dacă în acest model membrii societății fac reguli sau legi. (Legea, mai sus, a fost definită printr-o egalitate:

Lege = regulă + extinderea regulii.)

Ceea ce vrea să spună ecuația este că legea este un cuplu. Extinderea legii, de pildă, poate fi operată în tribunal. Părțile angrenate într-un proces, indiferent care ar fi ele, nu au doar o dispută cu privire la fapte. Ele încearcă să determine prin argumentarea lor fie extinderea unor reguli diferite la cazul lor, fie aplicarea diferită a aceleaşi reguli. În ambele situații, legea nu este dată dinainte. De aici şi rostul pe care-l au eforturile părților de a convinge arbitrul disputei lor că modul în care văd ele extinderea regulii este cel potrivit.

Această idee a unei legi a cărei primă componentă este făcută în cadrul unei instituții, iar cealaltă în alta (sistemul judiciar), este, după părerea noastră, în consonanță cu rezolvarea dată fuzionării puterii (contrapunerea instituțiilor). De aceea, este şi cea asumată la nivelul modelului teoretic.

Tirania majorității

Avantajul modelului de mai sus este că ne permite să identificăm rapid câteva probleme. Prima dintre ele este chiar problema puterii celor care fac regulile în contextul existenței unui stat. Acestei probleme îi vom da numele ei tradițional în filosofia politică: tirania majorității.

Două aspecte ale tiraniei majorității sunt interesant de investigat. Unul este impunerea ca atare a opiniilor majorității. Să ne imaginăm, de pildă, că majoritatea decide că toată lumea trebuie să umble îmbrăcată în aceeaşi culoare. Minoritatea ar putea să protesteze, să spună că drepturile individuale sunt încălcate. Dar ce mecanism al democrației ar împiedica această încălcare?

Pe de altă parte, măsuri de tipul celei de mai sus impun minorității costuri, dar nu se traduc în mod necesar printr-un transfer de resurse către un fond comun. În schimb, dacă majoritatea votează "gratuități", sub o formă sau alta, acest fond trebuie creat. Iar dacă de gratuități beneficiază o parte a membrilor majorității, atunci acesta este pur şi simplu un transfer din buzunarele unora în buzunarele altora.

Interesant este că, pe măsură ce majoritatea devine tot mai consistentă, "gratuitățile" nu pot trece dincolo de anumite limite. Majoritatea va resimți şi ea tot mai tare povara contribuțiilor la fondul comun. Pe de altă parte, cu timpul nu vor mai fi nici resurse de transferat de la minoritate.

Într-un mod asemănător este blocată problema şi sub primul ei aspect. O majoritate consistentă, dacă numărul de membri al societății este foarte mare, este foarte probabil şi foarte diversificată în interiorul ei. Segmente ale majorității nu vor accepta măsuri de genul celei uniformizării hainelor. Pentru ca majoritatea să existe efectiv, ea trebuie să se concentreze asupra unui număr relativ redus de probleme în care poate acționa unită.

Pentru ca majoritatea să fie în situația de a impune decizii într-un număr mare de probleme, ea ar trebui să fie unită de o ideologie sau o religie care să o facă să acționeze unitar. Iar, prin natura lucrurilor, o astfel de ideologie sau religie ar fi ideologie sau religie de stat. De aceea, sub acest aspect, separarea dintre stat şi religie sau

ideologie apare şi ca o cale de a rezolva cel puţin parţial problema tiraniei majorităţii.

Grupurile de presiune şi democraţia

O majoritate considerabilă se va opri, mai devreme sau mai târziu, din acordarea de "gratuităţi". Până la urmă, şi majoritatea trebuie să plătească.

O majoritate considerabilă are o organizare difuză. În schimb, un grup restrâns poate fi mult mai bine structurat. El poate obţine avantaje considerabile dacă îndeplineşte două condiţii: (1) membrii săi cooperează între ei; (2) conving majoritatea că este în avantajul ei să adopte regula în care este interesat grupul.

Argumentele grupului de presiune nu trebuie să fie neapărat valide. Important este ca majoritatea să aibă impresia că este vorba despre *avantajele ei*. În realitate, este vorba despre avantajele grupului de presiune.

Luat separat, nici un grup de presiune nu produce mari pierderi restului membrilor societăţii. Efectul cumulat este însă de cu totul alte dimensiuni, pentru că diversele grupuri nu au nevoie de o ideologie care să le unească. Este suficient să îndeplinească cele două condiţii de mai sus.

Centralizare şi descentralizare într-o democraţie

Din cele spuse mai sus se desprinde ideea că democraţia însăşi este o problemă. Ar putea oare informarea cuprinzătoare a alegătorilor şi seriozitatea lor să rezolve problema?

Răspunsul la întrebarea de mai sus este, cred că spre surprinderea multora, negativ. Nimeni nu-i poate înlocui pe alegători, dar aceasta nu înseamnă că ei se informează temeinic şi decid cu maximă seriozitate.

Din nou intră în joc asumpţia raţionalităţii. Alegătorii sunt oameni. Punerea problemelor aflate în dezbaterea publică, avansarea de soluţii, cântărirea argumentelor implică mari costuri pentru individ (timp consumat, bani pentru strângerea de date şi prelucrarea lor etc.). Pentru fiecare regulă aflată în dezbatere costurile acestea depăşesc beneficiile indivizilor (dacă nu se întâmplă să fie membri ai

grupului de presiune care ar obține avantaje mari în cazul aplicării regulii). De aceea *este rațional* să fie ignoranți.

Ignoranța rațională explică de ce alegătorii pun atâta preț pe latura spectaculară a dezbaterii democratice. Membrii juriului care arbitrează concursul pentru cea mai bună regulă în problema dată sunt mai degrabă interesați de ceea ce se bârfește pe seama politicienilor decât de fondul chestiunii.

Oare este decizia luată totuși cu seriozitate? Dacă îmi cumpăr un televizor sunt poate teribil de ignorant în materie de electronică, dar tratez totul cu mare seriozitate. Orice indiciu cât de mic, orice brumă de cunoaștere este exploatată. Am pentru aceasta un motiv temeinic: constrângerea pe care o exercită bugetul meu limitat.

Alegătorii nu se află însă sub o constrângere bugetară. Dacă sunt zece probleme în discuție, atunci au un vot în fiecare caz. Dacă ar avea doar cinci voturi de dat în cele zece probleme, atunci ar alege desigur chestiunile în care sunt relativ mai informați (sau interesați).

Lipsa constrângerii bugetare se exercită și într-un sens foarte precis. Alegătorul va vota pentru cine "îi promite mai mult". Cu alte cuvinte va vota pentru "gratuități" (de care speră să beneficieze).

Chiar și acum, după ce am scris aceste rânduri, mi-ar fi destul de greu să nu votez pentru accesul gratuit la bibliotecile publice. Este și firesc să fie așa. Am un avantaj limpede de pe urma acestei politici. Nu ar fi prea înțelept să procedez altfel dacă și ceilalți procedează la fel când este vorba de avantajele lor.

Este oare această problemă mai acută într-o democrație centralistă sau într-una descentralizată?

Dacă democrația este centralistă, atunci pierderile provocate de decizii proaste sunt suportate de către toți. Tot statul prosperă sau suferă din pricina rezolvărilor date în cazurile aflate în dispută. Iar, în lumina ignoranței raționale și lipsei de constrângeri bugetare pentru alegători, este mai probabil că suferă.

Descentralizarea nu este în sine un panaceu, dar este o șansă pentru comunitate în ansamblu. Alegătorii, având în față orizontul local, pot face mai ușor față capcanelor ignoranței raționale și lipsei constrângerii bugetare. La urma urmei, au mai mult de câștigat sau

de pierdut de pe urma deciziilor luate. Iar dacă greşesc, comunitatea locală este cea care plăteşte.

În cazul descentralizării, comunităţile locale prost guvernate sunt părăsite de locuitori sau, în orice caz, trebuie să suporte consecinţele erorilor comise. Un mecanism evolutiv îi elimină pe cei care au acţionat prost şi, în acelaşi timp, exercită o presiune în măsură să determine luarea mai atentă a deciziilor.

Interogaţii pe tema democraţiei

1. (Pentru cei care cred că politica ar putea fi transformată într-o ştiinţă) Cum ar arăta competenţa care i-ar permite unui om politic să înlocuiască decizia politică democratică?

2. O comunitate ştiinţifică, desigur, nu ia decizii prin vot. Ea are însă mecanismele ei de dezbatere internă şi decizie în favoarea unei teorii sau a alternativelor ei. Nu ar putea ceva asemănător să înlocuiască spectacolul democraţiei?

3. (Partea retorică a întrebării.) Introducerea democraţiei ar fi oare cea mai bună decizie pe care o poate lua dictatorul binevoitor? (Partea neretorică.) Ce l-ar putea face să dea înapoi?

4. Care este efectul regulilor de vot pe baza unor majorităţi întărite (majoritatea celor cu drept de vot, nu doar a celor care participă la vot; majorităţi de 60% sau mai ridicate)?

(Indicaţie) Nu uitaţi să examinaţi şi aspectele bune ale majorităţilor întărite! Evident, coaliţia majoritară fiind mai amplă este mai greu de format, dar şi minorităţile care nu pot să obţină avantaje scad.

5. Să spunem că democraţia este descentralizată. Pentru a simplifica lucrurile, să zicem că există doar două regiuni, prima mai slab populată şi a doua mai populată. În prima regiune se descoperă petrol. Regiunea prosperă. Trebuie oare democraţia să devină centralistă, pentru ca şi cei din a doua regiune să-şi poată vota "gratuităţi" (finanţate din bogăţia generată de petrol).

(Indicaţie) Problema de mai sus este problema norocului asociat oricărei forme de proprietate. Nu doar munca perseverentă sau ascetismul generează bogăţie, ci şi norocul.

11. PIAȚA CA INSTITUȚIE

Poate oare statul să se extindă oricât? Ar putea, de pildă, o democrație să adopte legi care să reglementeze tot? Intuiția noastră pare să ne spună că aceste lucruri sunt imposibile. Ceva rămâne totdeauna și acel ceva ar fi piața. Dezbaterea acestor chestiuni ne arată însă că răspunsul este mult mai sofisticat decât pare la prima vedere.

Repere ale dezbaterii pe tema pieței

Contrastul dintre piață ca ordine realizată spontan și sistemele bazate pe comenzi a fost creionat de nenumărate ori. Iar acest contrast iluminează scena pe care se duce marea discuție în problema planificării.

Pentru mulți planificarea pe scară mare este doar practic imposibilă. Acest lucru pare, de altfel, mai mult sau mai puțin evident acum. Susținerea imposibilității teoretice a planificării este însă chestiunea cea mai provocatoare.

Ludwig von Mises a argumentat că planificarea este imposibilă pentru că, în lipsa unei piețe și a proprietății private, nu există nici un mijloc pentru a determina prețurile[36]. Singurul rezultat este haosul planificat[37].

---

[36] Ludwig von Mises, *Socialism*, Indianapolis, Liberty Classics, 1981 (trad.ed.a II-a germane, din 1932, a lucrării *Die Gemeinwirtschaft*), pp.112-130. Unde nu există piață, nu există un sistem de prețuri - argumentează Mises (p.113). Iar, fără prețuri, nu este posibil să evaluezi strategiile de acțiune, să vezi - de pildă - dacă este mai avantajos să produci electricitate utilizând o cădere de apă sau cărbune (pp.98-105).

[37] Ludwig von Mises, "Planned Chaos", epilog la *Socialism*, pp.479-540.

După Hayek, cheia problemei o reprezintă cunoaşterea dispersată, inaccesibilă centrului care planifică[38].

Dezbaterea despre planificare a luat amploare în anii '30[39]. Ea a declanşat în orice caz o mutaţie teoretică în rândul socialiştilor, care s-au văzut nevoiţi să introducă ideea economiei socialiste de piaţă[40].

Autorul acestei cărţi a încercat să utilizeze o tehnică de tipul celei folosite pentru a demonstra teoreme de indecidabilitate sau necalculabilitate în logică pentru a argumenta imposibilitatea existenţei unei singure doctrine politice (după care s-ar planifica tot)[41]. Pluralismul politic este deci o consecinţă inevitabilă.

Din punct de vedere conceptual, cred că lucrul cel mai greu de gândit este următorul: indivizii pot pune ordine în relaţiile lor punctuale, în sensul că găsesc sistemul de avantaje reciproce care le convine; de ce nu ar putea fi însumate toate aceste rezultate parţiale la nivel global? Cei care iubesc soluţiile sofisticate adoptă din instinct răspunsul negativ. Cei care ar vrea un adevăr nealambicat refuză să creadă că răspunsul pozitiv chiar este imposibil.

Corolarul acestor dezbateri despre planificare este chiar mai ciudat decât s-ar putea crede la prima vedere. Imposibilitatea teoretică a planificării antrenează şi reconsiderarea felului în care este con-

---

38 Pentru argumentarea de tip hayekian v. Don Lavoie, *National Economic Planning: What is Left*, Cambridge (Massachussets), Ballinger, 1985, 292p.

39 Analiza dezbaterii acestei perioade este făcută în Trygve J.B. Hoff, *Economic Calculation in the Socialist Society*, Indianapolis, Liberty*Press*, 1981 (trad.orig.apărut în norvegiană în 1938).

40 V. prefaţa scrisă de Karen Vaughn la Trygve J.B. Hoff, *Economic Calculation in the Socialist Society*.

41 Mihail-Radu Solcan, "On the Logical Structure of Political Doctrines", *Revue Roumaine de Sciences Sociales*, seria filosofie şi logică, vol.27, nr.4, octombrie-decembrie 1983, pp.291-293 (pentru demonstraţia propriu-zisă).

ceputǎ legislaţia[42]. Problema care scapă de multe ori atenţiei este că şi legiferarea cade sub incidenţa argumentelor privitoare la planificare.

După 1990, analizele s-au îndreptat, de asemenea, şi către ceea ce se întâmplă practic într-un sistem planificat. Concluzia este foarte simplă: piaţa continuă să funcţioneze[43]. Diferenţa este dată de statutul instituţional al pieţei[44].

Imposibilitatea teoretică a planificării

Firul conducător al argumentării de până acum este că recursul la politică înseamnă identificarea şi aplicarea unei reguli. Iar o regulă este introdusă pentru a rezolva o problemă, un conflict ivit în

---

[42] Un moment important al discuţiilor despre legislaţie îl constituie dezvoltările recente din cadrul analizei economice a dreptului (*law and economics*). Autori precum Richard Posner (R.Posner, *The Economic Analysis of Law*, Boston, Little, 1986) şi W.Landes (Landes şi Posner, *The Economic Structure of Tort Law*, Harvard University Press) au susţinut că dreptul jurisprudenţial (constituit prin acumularea de hotărâri ale instanţelor) este mai eficient decât legislaţia.

Evident, argumentele lui Posner, Landes sunt şi la originea construcţiei teoretice din această carte, care privilegiază rezolvările de cazuri.

[43] Vitaly Naishul, "Liberalism, Customary Rights and Economic Reform", *Communist Economies & Economic Transformation*, vol.5, nr.1/ 1993, pp.29-44. Naishul foloseşte termenul de "piaţă birocratică" (p.30), lipsa banilor instituţionalizaţi reali (p.32), piaţa de troc regională (p.33), legături personale, privatizare *de facto* (p.35), toate fenomene prin care mecanismele de piaţă se dezvoltă, am putea spune pervers, în mediul creat de planificarea practică.

[44] Pentru o formulare a problemei separării vieţii economice de viaţa politică şi o schiţă a soluţiei vezi comunicarea lui James Dorn la Conferinţa organizată la Moscova, în septembrie 1990, de către Institutul Cato din Washington (James Dorn, "Insulating Economics from Politics: Toward a Constitution of Liberty", *Cato Journal*, vol.11, nr.2 (toamna 1991), pp.277-283.

procesul cooperării dintre indivizi. Atâta vreme cât nu se ivesc aceste conflicte, firul cooperării are un curs în care politica nu este implicată.

Se poate observa lesne că acest mod de a vedea politica este foarte departe de cel cristalizat în enunţuri de genul "totul este politică", "orice acţiune umană are o semnificaţie politică". Presupoziţia acestor enunţuri este fie că orice acţiuni mă antrenează într-un conflict cu cineva, fie că orice acţiune este reglementată (în alt sens însă decât cel pe care îl are aici "aplicarea regulii").

Presupunerea că orice acţiune mă antrenează într-un conflict este înrudită cu ideea că, pe o piaţă, competiţia, concurenţa înseamnă luptă, conflict. De altfel, asta şi sugerează *cuvântul* "competiţie". Dacă examinăm însă problema pe care o rezolvă competiţia ne dăm seama că lucrurile stau altfel; problema (economică) este dată de către decalajul dintre resursele restrânse şi dorinţele abundente. Competiţia determină o alocare a acestor resurse limitate. Este vorba de o determinare a celui mai bun mod în care pot coopera oamenii.

O paranteză ar fi aici utilă, atât pentru a explica ideea de mai sus, cât şi pentru a face trecerea la partea a doua a argumentului. Paranteza aceasta se referă la exemplul alocării resurselor în condiţii de planificare (deci nu prin competiţie). Să zicem că uzina X are nevoie de oţel. Ea l-ar putea primi de la T sau de la U. Oţelul de la T este de bună calitate, dar planificatorul a constatat că şi cei de la U "au nevoie" de clienţi şi a stabilit că uzina X va coopera cu oţelăria U. Ceea ce face competiţia nu este altceva decât să optimizeze cooperarea.

Presupunerea că acţiunea umană se desfăşoară în mod reglementat nu este altceva decât ideea planificării, menţionată mai sus. Ea a obsedat secolul al XX-lea.

Reglementarea ca planificare înseamnă că fiecare acţiune este fie expres specificată, fie permisă în mod explicit. Cum este oare reglementată însă reglementarea? Dacă o reglementare conţine indicaţii cu privire la propria sa aplicare şi schimbare, atunci apare o situaţie de genul celor surprinse în logică sub forma teoremelor lui Church sau Gödel.

Să zicem că reglementarea ca atare poate fi schimbată, iar procedura de schimbare este conținută chiar în reglementarea dată. Cu alte cuvinte, reglementarea este universală. Dacă presupunem acum că reglementarea se poate aplica în propriul ei caz, atunci rezultă că ea se modifică, deoarece în aceasta constă aplicarea la propriul ei caz. Situația aceasta ne aduce în fața unei bifurcări de drumuri care pun în mare încurcătură ideea de planificare *universală.*

Primul drum pe care am putea să o apucăm ar fi să continuăm să pretindem că reglementarea este universală. Am ajunge astfel la o contradicție, deoarece deja, prin aplicare în propriul ei caz, s-a *generat* o *nouă* reglementare.

Al doilea drum ar consta în admiterea faptului că se generează noi şi noi reglementări. Deci pretenția că *una dintre ele* ar fi universală cade.

Reglementările ar putea fi absolut nemodificabile, dar atunci ar face imposibilă lumea umană. Iar dacă sunt modificabile, dar cu pretenții de universalitate, nu pot face acest lucru decât sub semnul contradicției logice. Or, contradicția logică permite să deduci orice. Nu este de mirare că o politică a planificării universale antrenează instalarea arbitrarului.

Logic vorbind, trebuie să admitem că reglementare universală nu există. În sensul acesta *politica* (la singular!) nu are cum fi în toate. Ceea ce există sunt "reglementări" variate pe care şi le face fiecare pentru propria acțiune; "politici" ale fiecărui individ. Dar aici sensul vizat inițial se pierde cu totul.

Piața ca proces social

Discuțiile despre piață întind adesea o capcană în care se cade prea lesne. Ea este pusă în lumină de o întrebare firească în contextul ideii că planificarea (reglementarea universală a acțiunilor umane) este *teoretic* imposibilă. Ce se întâmplă atunci când se încearcă totuşi aplicarea planificării *în practică* ?

După cum se vede din argumentul de mai sus privitor la imposibilitatea planificării, modificarea reglementărilor rămâne, de fapt, la latitudinea planificatorului. Ceea ce apare aici este problema

(enormei) puteri pe care o dobândeşte astfel planificatorul. Toţi ceilalţi se vor strădui să-i anticipeze dorinţele şi, în fond, să-i cumpere bunăvoinţa. Este un fel de triumf pervers al pieţei.

Relaţiile umane de bază rămân cele de piaţă, chiar şi în condiţii de planificare. Dacă este aşa, atunci ce rost mai au discuţiile despre "introducerea" relaţiilor de piaţă? "Planul" este tot un fel de piaţă, iar piaţa rezolvă întotdeauna singură în modul cel mai bun posibil problemele.

Dificultatea rezultă din confundarea pieţei ca proces social cu piaţa ca instituţie. Sub un regim de planificare, piaţa ca instituţie este cea care suferă. Altfel, piaţa ca proces social există pretutindeni.

Mai precis spus, piaţa este un mod de a înţelege procesele sociale. Când vedem un proces social ca pe o piaţă, atunci ne centrăm pe interacţiunile dintre un individ care întreprinde acţiuni care sunt în avantajul celuilalt, pentru ca şi celălalt să întreprindă ceva în avantajul său.

Procesele sociale care nu pot fi văzute ca o piaţă sunt interacţiuni dintre indivizi care întreprind acţiuni în dezavantajul celuilalt (recurg, de pildă, la forţă, în sensul uzual al termenului), dar tot pentru ca să-l determine pe celălalt să întreprindă ceva în avantajul lor. Piaţa rămâne însă fenomenul central: nu poţi fi în război cu toată lumea. Grupul care este în război cu alţii cooperează în interiorul său. Ceea ce fac, de fapt, este să proiecteze costuri în exterior (să-i facă pe alţii să plătească pentru ceea ce consumă ei).

Alegerile dintr-o democraţie sunt un bun exemplu de proces social care poate fi văzut ca o piaţă. Votanţii întreprind o acţiune în avantajul politicianului (îi dau votul lor), iar de la acesta aşteaptă acţiuni în avantajul lor.

În condiţiile planificării, o piaţă precum aceea de mai sus lipseşte de cele mai multe ori cu totul. Aceasta nu înseamnă însă că diversele grupuri de presiune nu încearcă (şi reuşesc) să influenţeze deciziile planificatorilor. Diverse forme de a cumpăra deciziile planificatorilor pot fi folosite. Variate schimburi de servicii pe care cei interesaţi şi le fac unii altora intră în acţiune.

De ce sunt toate acestea procese şi nu echilibre statice? Răspunsul cel mai bun este că trebuie să ne plasăm nu la nivelul unui

singur model, ca până acum, ci al unei colecţii (mulţimi, în sens matematic) de modele. În fiecare model avantajele indivizilor sunt fixate. Când indivizii cooperează, ei descoperă noi modele. Noi avantaje sunt date astfel la iveală, în care avantajele sunt altfel fixate. Trecerile acestea de la un model la altul dau peste cap echilibrele statice.

Piaţa ca instituţie ce separă economia de politică

Expresia "piaţă liberă ca instituţie" pare să frizeze incoerenţa. "Liberă" trimite desigur la ideea că piaţa nu stă sub semnul intervenţiei politice. Iar "instituţie", la ideea că există totuşi nişte reguli. Or, tocmai politica pare a fi cea care produce aceste reguli.

Soluţia la problema de mai sus este dată de o anumită înţelegere a regulilor pieţei ca instituţie. Aceste reguli nu sunt reguli *ale pieţei.* În nici un caz, nu sunt reguli în sensul tentativelor planificatorului de a reglementa piaţa. Ele sunt reguli care privesc zona de interferenţă dintre piaţă şi politică.

Cu alte cuvinte, problema este cea a raporturilor dintre două procese sociale. Ceea ce *se instituie* prin piaţa ca instituţie este o separare între două procese sociale.

Este vorba deci despre o regulă de separare. De ce este ea instituită? Pentru că între piaţă ca instituţie şi politică apar frecvente fricţiuni. Separarea aceasta este strâns legată de problema deja discutată aici a creşterii puterii.

Limitarea politicii ca sursă de ordine

Creşterea puterii înseamnă că tot mai multe decizii care ar fi putut fi decizii în care indivizii hotărăsc în mod privat devin opţiuni publice. Acesta nu este decât un alt mod de a exprima ideea că proprietatea privată este limitată.

Care ar fi sensul regulii de separare între piaţa liberă şi politică? Separarea intervine în acest caz ca o soluţie într-o problemă privitoare la priorităţi: care opţiune are prioritate; cea privată sau cea publică? Dacă piaţa este separată de politică, evident, are prioritate

decizia privată. Piața ca instituție este indisolubil legată de proprietatea privată.

Argumentul dezvoltat aici în favoarea pieței ca instituție nu pune accentul pe belșugul pe care l-ar genera "piața liberă". Fațeta către care este mutată atenția noastră este cea a politicii. Recursul la politică are de câștigat de pe urma existenței pieței ca instituție.

Prima obiecție care ne vine în minte este că punctul de vedere după care politica are de câştigat dacă *nu este în toate* pare inconsistent. Nu este la mijloc o limitare limpede a puterii? Nu se pun stavile politicii? Nu sunt multe "lucruri bune", care ar putea fi realizate numai în urma unei opțiuni publice, împiedicate de existența însăşi a pieței ca instituție?

Şi totuşi recursul la politică are de câştigat din chiar ceea ce pare a fi un mod de a-l anula. Dacă proprietatea privată este nesigură, atunci singura posibilitate de a avea control asupra deciziilor de folosire a unor bunuri, a destinației serviciilor prestate în societate şi chiar asupra propriei vieți este ocuparea unei funcții publice. A pierde funcția politică înseamnă a pierde totul sau aproape totul. Dacă până şi viața nu-ți este în siguranță când pierzi funcția politică, atunci este foarte rațional să nu o cedezi decât foarte greu. Schimbarea politică, în aceste condiții, nu este una lină, ordonată.

Întreaga colectivitate este bulversată când se produc schimbări politice majore în sistemul descris mai sus. Lipsa separării între opțiunile colective şi cele private face ca părăsirea funcțiilor de decizie politică să nu poată fi obținută decât pe calea unor presiuni majore. La rândul lor, cei vizați de schimbări rezistă cu toate mijloacele (deoarece pierd totul). Rezultatul este *dezordine* la nivel social, mai degrabă decât ordine. Recursul la politică are un efect distructiv.

Piața ca instituție este indisolubil corelată cu un recurs la politică generator de ordine.

Piața ca instituție presupune existența drepturilor de proprietate privată

Drepturile de proprietate nu doar separă piața de lumea politicii. Ele sunt *presupuse* atunci când schimburile de pe piață decurg fără conflicte.

Dacă eu merg la librărie, nu iau o carte şi plec pur şi simplu cu ea, pentru că-mi place şi lecturarea ei este evident un avantaj pentru mine. Cedez ceva în schimb celui/celei care are drept de proprietate asupra cărţii.

Mai departe, nu preiau un text dintr-o carte fără să-l pun în ghilimele. Şi, se potriveşte perfect aici, nu preiau o idee fără să-i indic sursa. De aceea trebuie să menţionez că un caz imaginar analog l-am văzut pentru prima dată la James M. Buchanan (vezi mai sus, în a-cest sens, reperele dezbaterii despre piaţă).

Existenţa drepturilor de proprietate privată este presupusă de către piaţa ca instituţie. Fără ele comportamentul pe o piaţă ca instituţie nu are sens.

Ce probleme se pun însă dacă drepturile de proprietate nu sunt respectate sau, mai complicat, nu sunt clare? Intră politica în joc? Într-un fel da, deoarece separarea dintre piaţă ca instituţie şi politică are sens cât timp drepturile de proprietate sunt clare şi respectate. Într-un fel nu, deoarece separarea de politică mai are de jucat un rol chiar şi pe fondul conflictelor generate de piaţă.

De asemenea, recursul la politică nu înseamnă nicidecum automat recursul la serviciile statului. Părţile private se pot folosi de serviciile arbitrajului privat. În genere, există multiple posibilităţi de a rezolva conflicte prin mijloace ce nu ţin de stat.

Un rol cheie îl joacă raporturile dintre sfera instituţiilor judiciare şi cea a instituţiilor politice. Nu este desigur scopul acestei cărţi să discute felul în care indivizii recurg la drept pentru a rezolva conflictele lor. Din perspectiva adoptată aici însă, interesantă este separarea dintre instituţiile judiciare şi instituţii politice de genul adunărilor legiuitoare. Separarea aceasta conferă un sens separării dintre piaţa ca instituţie şi politică.

Conflictele generate de piaţă sunt numeroase. Ele fac ca interfaţa dintre piaţă şi politică să fie poroasă. Dacă nu există contrapunere şi echilibrare între instituţiile din afara pieţei ca instituţie, atunci nici separarea dintre piaţă şi politică nu este efectivă.

Conflictele vite pe piaţă sunt un prilej pentru a declanşa reformări de reguli. Ar fi şi ciudat dacă politicienii nu ar vedea în ele

un prilej de a-şi extinde rolul în societate. Această extindere este evident în avantajul lor.

Contraponderea exercitată de instituţiile judiciare are rolul de a menţine însă separarea pieţei de politică. Nimic nu protejează (sau garantează) drepturile de proprietate. Atâta doar că efectele contrapunerii instituţiilor fac imposibilă o atitudine excesiv de activă a politicienilor.

Înţelepciune politică versus *intervenţionism politic*

Orice fel de centru care ar garanta drepturile de proprietate privată ar genera automat o problemă, care este chiar problema *puterii* asociate acestui centru. Ca orice problemă de putere ea decurge din raţionalitatea celor care exercită puterea. Ei ar folosi "garanţiile" pentru a redefini şi manipula drepturile de proprietate în avantajul lor.

Contrapunerea instituţiilor, se vede de mai sus, este gândită ca o soluţie la problema distrugerii drepturilor de proprietate chiar în procesul "garantării" lor. Limitele ei sunt detectabile însă de îndată ce problemele ţin mai degrabă de lipsa de claritate a drepturilor de proprietate.

Dacă lipsa de claritate este problema, atunci ideea de a rezolva conflictele, în cel mai rău caz în instanţele judiciare, şi de a lăsa în seama legiuitorului sarcina instituirii regulilor valabile în instituţiile judiciare este inaplicabilă.

Lipsa de claritate apare atunci când sunt sesizate, cu sau fără temei, cazuri în care acţiunea unui individ sau cooperarea mai multora creează un dezavantaj pentru alţii, dar nu este limpede ce drepturi de proprietate au fost încălcate. Dilema politicii este atunci exprimată de alternativa dintre o intervenţie directă, care ar urma să pună lucrurile în ordine pe baza unei decizii politice, şi o acţiune indirectă, care ar însemna o clarificare a drepturilor de proprietate.

Un caz nu chiar imaginar ne arată repede de ce situaţiile de acest tip conduc la dilema politicii. Să zicem că în josul străzii pe care locuiesc este un teren viran, proprietate publică, pe care multă lume aruncă fel de fel de gunoaie. Autoritatea politică se căzneşte, acţionând în numele publicului, să menţină curăţenia. Poate face

două lucruri: fie plăteşte pentru serviciile de curăţare a terenului şi nu schimbă caracterul proprietăţii asupra terenului; fie redefineşte cumva drepturile de proprietate (dă pur şi simplu terenul în proprietate privată).

Cum situaţia de mai sus nu este chiar imaginară, mă uimeşte obstinaţia cu care este încercată prima soluţie. Explicaţia mea ar fi desigur că la mijloc este o problemă de putere: birocraţi care nu ar vrea să li se diminueze puterea. Dacă mergem cu gândul ceva mai departe, vedem însă că lucrurile nu sunt totuşi atât de simple pe cât par.

Dacă terenul este privat, proprietarul ar putea preveni depozitarea gunoaielor. Dar ar putea accepta (contra unei sume de bani sau chiar din neglijenţă) ca depozitarea de gunoaie să continue. Poate are o cultură a dragostei pentru murdărie, un gust pentru colţuri de stradă sordide. Au vecinii vreun drept de proprietate de genul: aer fără miasme sau peisaj curat?

Am ajuns mai sus la dificultăţi deja prezentate în capitolul despre drepturile de proprietate. Soluţiile bune par a fi asemenea unor năluci. Este explicabilă fascinaţia pe care o exercită intervenţia politică directă, în numele publicului. Problema este însă că intervenţia directă contribuie la creşterea puterii.

Este nevoie de o mare doză de înţelepciune pentru a nu face apel la intervenţia directă. Contrastul nu este între o piaţă care funcţionează fără probleme şi politicieni care intervin distructiv.

Adevărata natură a problemei pare a sta în raporturile cu democraţia. Este nevoie de o doză considerabilă de imaginaţie, combinată cu mult spirit critic, pentru a rezolva probleme precum cea de mai sus prin definirea de drepturi de proprietate privată. Or, după cum am văzut, pe de o parte, singurul care ar putea face acest lucru este publicul, iar, pe de altă parte, nu există nici un motiv raţional pentru ca publicul să facă operaţiunea respectivă în mod serios.

Înţelepciunea vine, în mod paradoxal, din reflecţia asupra limitelor recursului la politică. Ea ne poate face mai precauţi, mai sceptici. Îndoielile asupra seriozităţii noastre ne vor face mai circumspecţi faţă de intervenţia directă şi, în genere, faţă de orice reglementare insensibilă la individualitatea fiecărui caz. Proprietatea pri-

vată este singura care se poate mula mai lesne după această individualitate.

Interogații pe tema pieței

1. Să zicem că atât B, cât şi D vor să coopereze cu A. A nu vrea să coopereze decât cu unul dintre ei (cu cel mai bun). Nu se dă totuşi o luptă între B şi D? Nu va fi eliminat cel mai slab?

(Observație) Să admitem că A se decide să coopereze cu B. În acest caz, D primeşte un semnal că ar trebui să-şi caute parteneră/partener de cooperare în altă parte.

2. În afară de politică, multe alte procese sociale ar putea fi văzute ca piețe. Încheierea de contracte de căsătorie sau cumpărarea de servicii sexuale reprezintă o piață. Ca şi în cazul politicii, judecata morală nu are sens. Pe o piață, o bancă sau un bordel sunt instituții la fel de onorabile. Aceasta este o viziune fructuoasă din punctul de vedere al analizei comportamentului individual. Dar este ea oare plauzibilă şi ca o componentă a unei filosofii politice?

(Indicație) Întrebarea de mai sus poate fi înțeleasă prin prisma problemei entuziasmului pe care îl poate stârni un mod de a vedea recursul la politică. Piața ca instituție are reputația de a fi eficientă (economic), dar dezagreabilă (din alte puncte de vedere).

3. De ce renunțarea la un sistem bazat pe un plan unic generează, în multe cazuri, o stare de criză economică prelungită?

(Observație) Presupoziția care trebuie examinată atent în cazul întrebării de mai sus este aceea că renunțarea la planul unic înseamnă şi eliminarea planificării. Dacă se recurge în continuare la legislație şi reglementare concretă, amănunțită, atunci fiecare dintre reglementările introduse este aidoma unui plan. Iar fiecare dintre aceste planuri este, prin chiar jocul democratic, influențat puternic de grupuri restrânse numeric, dar care au mult de câştigat de pe urma reglementărilor introduse. Împreună, aceste planuri au toate şansele să creeze o junglă legislativă mai rea decât chiar vechiul plan unic.

12. REFLECȚII FINALE

Convinşi poate că tot ce se spune despre recursul la politică poate fi cel mult o lectură de destindere şi amuzament, cititoarea sau cititorul au deschis probabil cartea din primul moment chiar la capitolul final. Îndeobşte ei vor să se lămurească în privința a trei chestiuni: Ce teorie nouă (şi atotcuprinzătoare) crede că a descoperit autorul? Ce remedii (gata să vindece toate maladiile politicii) are de propus? Şi, la urmă, dar nu în ultimul rând, ce fel de poziție politică are autorul (e liberal, conservator, socialist, creştin-democrat etc.)?

Am să risc să răspund într-un fel la toate aceste întrebări. Nu fără a le pune la îndoială discret presupozițiile.

Prima fațetă a cărții: efortul cognitiv

Paginile anterioare sunt animate de optimism atunci când este vorba despre cunoaşterea resorturilor recursului la politică. Acest lucru este perfect posibil. Atâta doar că trebuie să fim atenți despre ce tip de cunoaştere este vorba. Unele dintre rezultatele cele mai interesante şi mai importante sunt de factură *negativă*. Exemplul central în acest sens îl constituie imposibilitatea planificării.

Rezultatele negative ne explică însă o sumedenie de fenomene. Imposibilitatea planificării este un rezultat teoretic. Evident, în practică, oamenii pot încerca şi imposibilul. Numai că, în acest caz, efectul este instalarea completă a arbitrarului. Dacă nu încearcă imposibilul, atunci efectul este delimitarea sferei politicului de cea a pieței botezate în mod curent "liberă" (de amestecul politic).

Pe lângă rezultatele negative sunt şi cele pozitive. Este adevărat, ele sunt obținute în condițiile anumitor asumpții, cum ar fi cea privitoare la scopul-limită al recursului la politică (ordinea). În aceste condiții, libertatea, dreptatea şi deschiderea la schimbare devin inteligibile ca soluții la probleme ale cooperării dintre indivizi. Există,

cu alte cuvinte, şi un set de asemenea soluţii, inclusiv la problemele pe care le pune exercitarea puterii.

Cum se face însă că toate aceste rezultate parţiale nu pot fi reunite într-o unică mare viziune utopică? Aici este vorba din nou despre una dintre acele preţioase demonstraţii de imposibilitate.

În cadrul teoretic construit aici ideea imposibilităţii utopiei este destul de simplă. Ea se bazează pe observarea unor tensiuni inerente între soluţiile la problemele politice. Libertatea, de pildă, aşa cum este ea concepută aici, depinde esenţialmente de existenţa, dar şi de stabilitatea regulilor. Dacă regulile se schimbă, atunci supremaţia regulilor devine incertă. Cum aş putea anticipa în ce fel va fi arbitrat un posibil conflict generat peste ani de zile de strategia pe care o adopt acum? În schimb, deschiderea cere schimbarea regulilor. Cât de des? Câte "tranziţii" poate suporta omul? Tensiunea între deschidere şi libertate este limpede.

Tensiunile între soluţiile la problemele politice fac imposibilă existenţa unei utopii în care să fie prezente la un loc cele mai bune soluţii la toate problemele. Starea de nedeterminare este normală: o soluţie mai bună într-o problemă atrage după sine rezolvarea mai proastă a altei probleme

Teoria nu are cum să ofere un compromis în chestiunea de mai sus. Şi nici nu ar avea nici un rost. Totul depinde aici de opţiunile indivizilor. Iar această temă ne conduce către subiectul următor.

A doua faţetă a cărţii: dimensiunea normativă

Recursul la politică are o proastă reputaţie, sintetizată popular în compararararea lui cu recursul la serviciile celei mai vechi profesii din lume.

Diagnosticul de mai sus nu este chiar nedrept dacă opţiunile anumitor grupuri se îndreaptă către cultivarea exclusivă a propriilor avantaje şi, în genere, dacă rezultatele efortului cognitiv, amintite mai sus, sunt ignorate.

Se pot, cred, degaja totuşi două direcţii ale recomandărilor normative. Ele au fost mai puţin explorate în carte şi reprezintă deci, din acest punct de vedere, chestiuni lăsate deschise aici.

O primă direcţie priveşte discursul politic al indivizilor. Ceea ce se degajă şi din paginile anterioare este ideea că benefic este un cadru pentru discursuri politice diverse. Până aici concluzia este relativ banală. Dincolo de ea se conturează însă ideea centrării argumentării politice pe articularea de avantaje.

O dată cu această ultimă concluzie, intrăm pe terenul normelor benefice, dar pe care eu le cred aproape imposibil de înfăptuit.

A doua direcţie a dimensiunii normative priveşte explicit tocmai reforma (aproape imposibilă) a instituţiilor politice.

Parlamentele în special oferă spectacolul unui permanent dialog despre entităţi platonice. Se discută, de pildă, despre "corupţie fără corupţi" (expresia îi aparţine lui Nicolae Manolescu). Reforma ar trebui să-i facă pe parlamentari mai nominalişti.

Desigur, orice discuţie de genul celei de mai sus porneşte de la cazuri. Instituţia dezbaterilor parlamentare nu are însă reguli care să oblige tocmai la discutarea unor asemenea cazuri. Pe scurt, ideea ar fi ca parlamentele să nu producă legislaţie, ci o parte a legii: regula.

Cealaltă parte a legii, extinderea regulilor, revine justiţiei. Iar, în bună tradiţie a contrapunerii instituţiilor, acolo unde acest lucru nu este deja instituţionalizat, printre izvoarele de drept ar trebui să fie şi hotărâri ale instanţelor judiciare.

Partea cea mai dificilă a reformei ar fi probabil înfrânarea poftelor financiare ale statului. Menţinerea nivelului de impozitare la zece la sută din veniturile indivizilor ar fi, de pildă, o soluţie din acest punct de vedere. "Zeciuiala" sună lugubru în paginile manualelor de istorie, dar ar fi o adevărată binefacere azi, când fondurile publice macină procente uriaşe din veniturile oamenilor şi constituie componenta principală a problemelor generate de putere într-o democraţie.

Au toate acestea vreun scop? Sigur că da: buna funcţionare a proprietăţii private. Toată discuţia despre recursul la politică se învârte în jurul acestui punct-cheie.

Ultima idee normativă, care pare plauzibilă în contextul creionat aici, este ca lucruri precum metareguli, reflecţii despre legi etc. să fie lăsate pe seama unor meditaţii din cărţi precum cea de faţă. Nu totul trebuie să fie oficial, pus în coduri şi parafat. Simpla selecţie a

ideilor prin intermediul opiniei publice îşi are rolul său bine determinat.

A treia faţetă:
câte ceva despre nu prea adecvatele "ism"-e

Dacă tot am pătruns din plin pe terenul normativ, trebuie probabil să dau şi un nume în "ism" tuturor acestor idei.

Cartea este scrisă în ideea că adeptul oricărui "ism" o poate folosi: fie pentru a examina presupoziţii, fie pentru a construi cazuri, soluţii şi argumente. Chiar şi pe dimensiunea normativă lucrurile sunt orientate în acelaşi sens: recursul la politică bine făcut deschide un loc pentru fiecare individ. Avantajele nimănui nu sunt niciodată un obiect de sine stătător pe care să-l examineze ochiul plictisit al experţilor. Fiecare îşi poate articula, pas cu pas, avantajele: în relaţiile în grupuri mici, în momentul introducerii de reguli, dar şi al extinderii lor dinamice în instanţe, precum şi în faţa celor care produc bunurile publice.

Aceasta nu înseamnă că autorul nu are şi el, ca orice individ, viziunea sa, pe care ar putea-o plasa în acest cadru. Dacă ar fi să-i dau un nume i-aş zice libertarianism sceptic.

Scepticismul vine din direcţia observaţiei că recursul la politică frizează de multe ori absurdul. Culmea, este perfect posibil să identifici rădăcinile absurdităţii. Aceasta nu înseamnă că ele şi pot fi, cumva, lesne retezate.

Libertarianismul înseamnă, în sens slab, că libertatea are prioritate (ca în ordinea adoptată în această carte). În sens tare, el înseamnă că orice bun public trebuie produs de organizaţii private.

Pe cititorii care au parcurs doar acest capitol final va trebui să-i dezamăgesc şi să le spun că nu se poate înţelege nimic din aceste ultime notaţii.

Unul dintre autorii de la care am învăţat enorm despre recursul la politică este George Orwell. Orwell a fost toată viaţa lui un socialist (o vreme chiar un fel de comunist) şi, din această pricină, referenţi ai editurii la care lucram în '90 ne-au sfătuit să nu-l publicăm. Paradoxal poate, pornind şi de la Orwell, eu am abandonat propriile mele idei comuniste şi socialiste.

Poţi specula multe pornind de la gândurile de mai sus. Un lucru mi se mare totuşi crucial: efortul de a gândi critic soluţiile la probleme este principalul element.

De asemenea, în ton cu cele spuse în carte, este aproape sigur că Orwell citit în România anului 1984 de către cineva aflat într-o poziţie similară cu aceea a eroului din romanul "1984" producea un efect aparte. Acest efect se datora tocmai ocaziei ivite astfel, de a articula diferit avantajele (şi dezavantajele) relevante în cadrul propriei argumentări politice.

Cu alte cuvinte, dezamăgirea produsă lectorului ultimului capitol ţine de faptul că poziţia politică nu este nimic, ceea ce contează este argumentarea.

Sper, pe de altă parte, să nu fi produs aceeaşi dezamăgire celei/celui care a parcurs cartea din direcţia opusă.

Scurtă listă bibliografică, pornind de la care se poate depăna firul unor lungi discuţii despre recursul la politică

Titlurile de mai jos sunt listate într-o ordine dictată de legătura lor cu capitolele cărţii.

1) David Friedman, *Hidden Order: the Economics of Everyday Life*, New York, HarperCollins, 1996, 340 p. (ultima carte a unui autor care scrie lizibil, antrenant, dar şi profund pe teme cum ar fi preferinţe, utilităţi, eficienţă, pieţe - inclusiv cea politică -, bunuri publice, proprietate, democraţie, justiţie, stat şi, nu în ultimul rând, despre răul cel mai mic în economie; alte cărţi de ale sale extrem de utile: *Price Theory*, ed.a II-a, Cincinnati, South-Western, 1990, 628 p. şi *The Machinery of Freedom*, ed.a II-a, La Salle, Open Court, 1989, 268 p.).

2) James Buchanan, *The Limits of Liberty*, The University of Chicago Press, 1975, 210 p.(foarte importantă pentru temele din capitolele iniţiale, în special pentru ceea ce am denumit aici "problema cooperării"; este tradusă şi în limba română la editura "Institutul european").

3) Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Humanitas, 1996, 302 p.(mai puţin exploatată direct în carte; indirect este însă folosită din plin ideea *valorii* pluralismului).

4) Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, Bucureşti, Humanitas, 1997, 448 p.(pentru capitolul despre dreptate, dar - evident - şi pentru discuţiile despre stat, utopie şi libertarianism).

5) Karl R.Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.1, Bucureşti, Humanitas, 1993, 368 p.; vol.2, Humanitas, 1993, 442 p.(o lectură-cheie pentru ideea de deschidere la schimbare; Popper este, în cartea de faţă, sursa accentului pus importanţa rezolvării de probleme; v., de asemenea, p.142 din vol.1 pentru formularea unei întrebări-cheie în politică: "Cum am putea să organizăm în aşa fel instituţiile politice încât guvernanţii răi sau incompetenţi să fie împiedicaţi să cauzeze prea multe prejudicii?").

6) Friedrich Hayek, *Drumul către servitute*, Bucureşti, Humanitas, 1993, 316 p.(lectura cea mai accesibilă în româneşte în problema planificării).

7) Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, ed.a II-a, The University of Chicago Press, 1982, 202p.(pentru tema raporturilor stat-piaţă; cartea este tradusă în româneşte la editura Băncii Naţionale).

Cititoarea/cititorul îşi poate alcătui, pornind de la titlurile de mai sus, un arbore bibliografic, folosind trimiterile din aceste cărţi, trimiterile din cărţile la care se face trimitere ş.a.m.d.

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

INIȚIEREA ÎN POLITICĂ oferă o serie de fire conducătoare pentru un labirint în care nici un drum nu e drept și sigur, capcanele abundă iar ieșirile accesibile sunt doar false ieșiri.

Cartea este scrisă în ideea că adeptul oricărui „ism" o poate folosi: fie pentru a examina presupoziții, fie pentru a construi cazuri, soluții și argumente. Chiar și pe dimensiunea normativă lucrurile sunt orientate în același sens: recursul la politică, bine făcut, deschide un loc pentru fiecare individ. Avantajele nimănui nu sunt niciodată un obiect de sine stătător pe care să-l examineze ochiul plictisit al experților. Fiecare își poate articula, pas cu pas, avantajele.

ISBN 973-571-268-7